دراسات إسلامية

— ٤ —

الإنسانية والوجودية
في الفكر العربي

تأليف

عبد الرحمن بدوي

ح
٣٠

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

١٩٤٧

الإنسانية والوجودية

فى الفكر العربى

[illegible]

[illegible]

دراسات إسلامية

— ٤ —

الإنسانية والوجودية

في الفكر العربي

تأليف

عبد الرحمن بدوي

ناشر

مكتبة النهضة المصرية

[illegible]

١٩٤٧

تقـــديم

في هذه محاضرات ألقيتها في لبنان – أو حرب،

وأوائل من هذا العام – قصدنا إلى حياة مصر من

العصر ممتازة أحدثه في تراث العرق، حتى

من ورائه تمثله من جديد حية خصبة من شأنها أن

تبني لنا عصراً أدبياً، في تكتيبه لمنفس تجتمع مكتبات

تطورنا الروحي القوي، فتتدعى للحظات الزمانية لوجوده

الوعي وهو يتنفس الوثبة الخارقة إلى طاق الحد الحضاري

المأمول وفي أهدافه في تلك لغاية حدوث تتحقق عن

تحديد الواقف بقدر ما يستند الإ المتعالي، على الزعم

عيده كلاهما في أحوال حسب أعمقها قد صدر من حاسة

عزل عنها من فوقها أو من ورائها سمو.

وقد آن لي أن نمر ذلك التجديد كما نشهد حيوية

تصير إلى تحول لإيجاب وسلب.

والحركة الأولى هذا الاتجاه إنما بدأ بذلك نفس الأصيل

الإنسان في تحقيقه إمكاناته. ونعني به النزعة الإنسانية التي جعلناها موضوع استهلال هذه الدراسات، ورجاؤنا معقود على إيلاء هذه النسبة حق عنايتنا في هذا الدور الأولي، حتى تقوم هذه المرحلة التمهيدية الحتمية على أساس ثابت منذ نزوعه إلى سمو شخوص التصاعد في معارج اللانهاية

وقد كانت النزعة لا بد أن تؤدي بالضرورة إلى أن تتمثل في الصورة المحددة لنزعة صوفية تنبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية، هي في دور سكونها وثبوتها. فالصوفية أثر حتمي في شكل هذه الروح في هذا الدور — فقد كان علينا أن نعود إلى حركة الصوفية التي تحيا لتستغرق في حركة الحضارة، فتتسع فيها حتى تعطي آخر صورة قدر لها الظهور في الحضارة المحتضرة، وهي المذهب الوجودي الذي يقوم على حد التقاطع بين تلك الحضارتين المتداعية والناشئة، شأنه شأن الأفلاطونية المحدثة فيما بين الحضارتين اليونانية والعربية، أو اليونانية والأوربية الغربية.

والشعر من غير شك هو التعبير العاطفي المباشر للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة الوليدة . ولهذا كان عهد ازدهاره الأعلى في تلك الفترة في كل الحضارات . ومن هنا حق لنا أن نقدم في مختصرنا هذا صورة إجمالية لهذا الشعر المعبر عن الروح الجديدة لتلك الحضارة أعني الشعر الوجودي

وهنا يأتي لهذه الصورة ثانية في نشاط كامل مع الصورتين الأخريين على أن نتجه إلى تصور جديد يعبر عن مقتضيات الروح الجديدة على رغم ما قد ينال الصورة القديمة من تعديل ، بل من تحول كامل حتى تبلغ حد المسخ المطلق ، وإلا لما كان فيه جديد .

وها نحن أولاء في محاضرتنا الرابعة هذه نحدد أولياً لما عسانا أن نقوم به في هذا السبيل . ونقول : أولاً ، لأنه لا تزال تعوزه الشجاعة والحرية والتجرد الخصب فعليه أن يوغل في هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكترث بمطقطقة الحشرجات الخفيفة لأصحابه الذين لا يشعرون في نفسهم القدرة على الوقوف في وجه التحرر الأكبر الذي يتجه في سبيله رغماً عنهم

وأشهد أني توسمت هذا المعنى يشق مجراه الظاهر في نفوس الصفوة من شباب لبنان وبينهم وإلى أترابهم من شباب العرب في كل الأمصار. فلهم هذه الصفحات التي تنبض بالإيمان بهم وبما ينتظرنا من مصير وضاء!

باريس — ٩ — ١٩٤٧ — عبد الرحمن بدوي

حاشية: عليَّ هنا أن أسجل معروف شكري لمدرسة الآداب العليا في بيروت، وخصوصاً لمديرها المسيو جبرييل بونور Gabriel Bounoure الذي تفضل فدعاني إلى إلقاء هذه المحاضرات، إيماناً منه بضرورة تعاون ثقافي أخوي بين بلاد البحر المتوسط.

فهرس الكتاب

صفحة

أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي

في الشعر الوجودي

صفحة

المثل الإنسانى فى رسالة [illegible]

صورة هرمس فى الفكر العربى

النزعة الإنســـانية
في الفــــكر العربي

استهلال

الإنسان وجود مشدود على طرفيه القاصيين بين اللاتناهي الوجود المطلق، والعدم المحض. ولهذا كان وجوده نسيجاً من كلا النقيضين، على تفاوت في نصيب أيهما منه وفقاً لمقتضيات الماهية، بكل ما تنطوي عليه من إمكانيات تتأرجح بين هذا وذاك. في بدء المسيرة تنتشي الروح، لكن مهما تكن من كمال النمو وكيفيته، فالينبوع الذي يتزود منه بالوجود الحي هو ذات الإنسان، والإنسان فحسب. والإنسان هو أول ما ينسى هذا الأصل فيشق على نفسه ويفصل عنصراً من عناصره الوجودية على الآخر حتى يحس لحظة يتوهم نشوة الخالق ويحلق في العالم والمعبود، بيد أنه سرعان ما يرتد — في لحظة أخرى تالية، على اختلاف في طول كليهما وعرضه — إلى الينبوع الأصيل للوجود المحض، أعني إلى نفسه تستمد منها معايير التقويم، ومن ثم يبدأ خطة جديدة لها في التطور الحضاري داخل الحضارة الواحدة مركز الصدارة في كل مراحلها.

وهذا العود المحوري إلى الوجود الذاتي الأصيل هو ما يسمى في التاريخ العام باسم «النزعة الإنسانية». ولا بد لكل حضارة ظفرت بتمام دورتها أن تقوم روحها بهذا الفعل

الشعوري الخاصة. ولهذا كان علينا أن نتعمق في الحضارات المعروفة على تعددها، وما لا نحدق إلا في الأولى الخاصة ومعادلات الشخصية المختلفة أو الخصائص الجوهرية العامة الواحدة بين جميع الحضارات. وهذا يعد من العوامل في فهم التاريخ الوجودي أن نعتبر اسم هذه النزعة على النزعة [illegible] الحضارة الأوربية أو [illegible] وحدها [illegible] الحضارات [illegible] من العصر [illegible] التاريخي أو [illegible] [illegible] من عدم فهم حقيقي مدلول هذه النزعة الحقيقي، أو أخيراً [illegible] في المواضع الصحيحة في الحضارة أو [illegible] من النزعة. غير أن هذه الأسباب كلها أو أكثرها هي اليوم تسيل [illegible] سبفتح [illegible] واسعة للفهم التاريخي الصحيح، وذلك خصوصاً بفضل فلسفة الحضارات ثم فلسفة التاريخ والتاريخ عند أصحاب المذهب الوجودي.

فأما عن أولاً، اليوم نشهد [illegible] من هذه الناحية [illegible] في الحضارة اليونانية بفضل أبحاث فرنر يجر (١)

---

(١) راجع في هذا [illegible] Werner Jaeger: *Paideia*, [illegible] II

" *Aristoteles*, Berlin 1923

وجوانبه ست(1) التي تنتهي إلى النزعة الإنسانية بكل معانيها
عند السوفسطائية اليونانية(2) فاستطاعوا أن يقدروه
ويضعوها في مركز الحركة المثمرة في داخل تطور الحضارة
اليونانية.

كما نشاهد من ناحية أخرى أن هذا اللفظ «النزعة
الإنسانية» قد صار من الألفاظ المكررة [illegible] اليوم وفي
سعة يلاحظ له معنيان أحدهما [illegible]
فهو [illegible] النزعة الإنسانية
الجديدة [illegible]
[illegible] النزعة الإنسانية التي ظهرت في أوربا في القرون من
الرابع عشر إلى السادس عشر [illegible]
من [illegible]
من الماضي [illegible] على [illegible] وهو كما أنها عند

(1) [illegible]
Sa[illegible] Il Humanesimo della [illegible] Milano ١٩٣٨ [illegible]
1935

(2) [illegible] ١٩١٦

(3) [illegible]
W. Jaeger: Der [illegible] ١٩٢٩ [illegible]
Humanismus als Tradition und Erlebnis [illegible] zu
[illegible] Gegen[illegible] ١٩٢١ [illegible]
Humanismus und Jugendbildung.

سنة(١)، إلا أنه يميل خصوصاً إلى استلهام النزعة الإنسانية الحديثة في إيطاليا [illegible] عن [illegible] وقد [illegible] المذهب الوجودي(٢)، [illegible]

[illegible]

(١) جوزيه صيد [illegible] «التربية في النزعة الإنسانية [illegible]» [illegible] سنة ١٩٢ [illegible] Giuseppe Saitta: L'Educazione dell'Umanesimo [illegible] Italia [illegible] الفلسفة الإيطالية والنزعة الإنسانية [illegible] سنة ١٩٢٨ Filosofia italiana e umanesimo.

(٢) راجع خصوصاً جان بول سارتر «الوجودية نزعة إنسانية» L'Existentialisme est un humanisme ; باريس سنة ١٩٤٦.

محاضرتين (١) [illegible] الأولى منهما يقول بأن الحضارة [illegible] [illegible] هي [illegible] الإنسانية (٢) [illegible] أن ينكر وجودها في الشرق [illegible] عن [illegible] في هذا [illegible] [illegible] على النحو الذي عرضه في موضع آخر (٣) ولكن [illegible] [illegible] [illegible] أن يتصور أن يكون [illegible] في [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] في [illegible] الأوربية [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المستشرقين [illegible] [illegible] عن هذه [illegible] في [illegible] [illegible]

وهذا [illegible] هو [illegible] [illegible] اليوم أن [illegible] [illegible] في هذه

---

(١) [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ص ٣ [illegible] ٣٩ ، C. H. Becker *Islamstudien*, I [illegible] [illegible] [illegible] الأولى في [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible] [illegible] في الحضارة الإسلامية ، ص ٣ [illegible] ٣٣ [illegible] سنة ١٩٤٦ [illegible] والمحاضرة الأولى [illegible] [illegible] مؤتمر المستشرقين [illegible] في [illegible] في ٣/٩ ١٩٢١ ؛ والمحاضرة الثانية [illegible] في [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] في ١٨ / ٣ / ١٩٣١

(٢) [illegible] [illegible] إسلامية [illegible] [illegible] ص ٤

(٣) راجع كتابنا : [illegible] [illegible] الأصول في [illegible] ، ص ٤ — ٩ [illegible] القاهرة سنة ١٩٤٠ .

محاصرة، حتى نضع أيدينا على هذه النزعة ونستخلصها ونبين خصائصها ونظرة من تطورها. ولهذا يجب أن نقرر حقيقة جوهرية كان إغفالها السبب في عدم تنبه الباحثين إلى هذه النزعة في الفكر العربي. ألا وهي أن النزعة الإنسانية بمعناها التاريخي والمذهبي لا يمكن أن تصدر إلا عن الروح الأصلية للحضارة التي تنشأ فيها. وهذا ينفي ما قد يظن من أن إحداث تراث في حضارة ما، ما نسميه من إحياء في حضارة أخرى سبقتها، وشأنها كشأن فعل التمثيل الكيميائي بالنسبة إلى المواد العنصرية. وعلى هذا فإن كل التراث اليوناني قد ولد في أوربا النزعة الإنسانية في القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر، فليس معنى هذا أنه سيولد نفس النزعة أو ما يشبهها في كل حضارة أخرى تسحبه. كما أن عدم إيجاده لها في الشرق لا يدل على أن هذه النزعة لا توجد فيه، لأنه ليس العلة الوحيدة لإيجادها، بل لكل حضارة عواملها الخاصة لتوليد النزعة الإنسانية. والنزعة نفسها لابد أن توجد في كل حضارة عالية، وخصائصها العامة كما قلنا متشابهة بين الحضارات كلها.

أما والحال على هذا النحو، فإن علينا أن نبين أولا خصائص هذه النزعة عامة.

ثانياً . وجودها كشاهد على مدنية الحضارة الغربية .

ثالثاً . تصورها وظروف الشخصية

١

وأول ما تجدر به ملاحظته هي أنه قد ذكر أن معيار التفكير هو الإنسان في هذه السفسطائية نفسها على مثال بروتاغوراس : الإنسان مقياس كل شيء ، ما هو كائن أنه هو كائن ، وما هو غير كائن أنه غير كائن . وهو قول يجب أن يفهم في ضوء الوجودية الحسية ، لا بالمعنى السيء الذي يضاف إليه عادة عند خصومه . فهو لا يقصد من الإنسان الإنسان الفرد المعين ، بل الإنسان عامة ، لأنه لا يريد أن يضع الإنسان في مقابل الأشياء من ناحية والوجود الشخصي أو الفردي من ناحية أخرى ، وأن يرد المقاييس إلى الأشياء الخارجية في ذاتها ، ولا إلى الأشياء الخارجة مفروضة على الوجود على مثل الحقيقة الذاتية ، لا الموضوعية الحقيقية . فالسوفسطائية وقد رأوا العقل قد ضاع في الطبيعة الخارجية وفي عالم الأوهام قد حاولوا إعادته ورده إلى موطنه الأصيل . وما عدا هذا التفسير لهذا القول العميق الذي يجب أن يوضع شارة عليه كل فلسفة وجودية ، فهو سوء فهم مقصود من جانب الخصوم .

وقد [illegible] أكد [illegible] النزعة الإنسانية في أوربا الحديثة . وبخاصة [illegible] أن [illegible] كل شيء [illegible] ولن [illegible] من الاستقلال [illegible] حتى يكون [illegible] فكل [illegible] وكل ما هو [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] في [illegible] (٢) [illegible] [illegible] الأحرار [illegible] شكل أوضح عند [illegible] [illegible] الأصغر في [illegible] [illegible] الأولى حتى [illegible] كل ما في الوجود في الإنسان [illegible] عند Montaigne هذه الصفة [illegible] وبن خصها بابتسامته الماكرة المليئة بالمعاني

---

(١) [illegible] ترجمة [illegible] F. Petrarca, *Lettere familiari*, lib. XV, 10 ed. [illegible] ١٨٦٣ Fracassetti

والخاصية الثانية هي الإشادة بالعقل [illegible] المعرفة [illegible]

وأما السوفسطائية في هذه المرحلة [illegible] وعلى

ثم أنكساجوراس [illegible] أحيو [illegible] وحده

هو العقل [illegible] في [illegible]

الناس [illegible] قوم في

الاستقلال [illegible]

Melmente [illegible] (١) في [illegible]

أعني العقل الإنساني (٢)

وما [illegible] الإنسان [illegible]

وجعل العقل [illegible] حركة

[illegible] لا [illegible]

[illegible] لا [illegible] في هذه [illegible]

في طبيعة [illegible] لا [illegible]

[illegible] الأولى [illegible]

---

(١) [illegible] ، ص ٣

(٢) [illegible] ، ج ٢ ، [illegible] في

الإنسان والمعرفة في [illegible] حتى [illegible] من عشر [illegible]

[illegible] ص ٢١٨ [illegible] ١٩٢٧ : Wilhelm Dilthey

L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII, tr. ital. da G. Sanna

يفرض فيها عليه ويستخدمه كأداة لتحقيق إمكانياتها . بوصفه عالم أدوات . والثاني معارضة الألوهية بالطبيعة بعد الاستيلاء على الأخيرة . فتقوم هي بمعونته وتتخذها مدداً له في غزوه لمملكة التوحيد النقية ، مملكة الألوهية . ومن هنا كانت الخاصية الثالثة للنزعة الإنسانية هي تمجيد الصنعة وأداء نوع من عبادة لها . ويجب أن نفهم جيداً الفرق بين هذه العبادة ، وبين العبادة الأولية للطبيعة عند الشعوب البدائية . فعبادة الإنسانية للطبيعة هي من نوع عبادة العاشق لمعشوقه لأنه الأثير لديه . أما عبادة الطبيعة عند الآخر فما هي إلا عبادة رهبة وخوف من جبروتها . فشتان ما بين كلتا العبادتين ! وكما أن المعشوق الحقيقي إنما هو ملك لدى محبه أن يمسك . فكذلك الطبيعة في النزعة الإنسانية هي من صنع أوثان يتعشقوها وأقاموا لعبادتها مراسيم وطقوس ، وعند عبادتهم لها هي في الواقع صورة مقلوبة لعبادتهم لأنفسهم كالصورة المقلوبة المنعكسة في المرآة . وقلب الوضع هنا هو كالحال تماماً في انعكاس المرئيات في المرايا لتجعلها على الوضع الصحيح فلا ينخدع إذن بهذا القلب ، بل لنفهمه بمدلوله الأعمق . فقول السوفسطائية بالقوانين الطبيعية

والطبيعة بوصفها معيار التقويم ، هو قول فى الآن نفسه بأن الإنسان هو مقياس الأشياء . لأن الطبيعة لم تعد بعد طبيعة طاليس وأنكسمانس ، بل هى موضع objectivation الذات فى تحقيق لإمكانياتها الذاتية خارج نفسها فى العالم وعلى صورته الإنسانية أو عينه . إنها الطبيعة كما صورتها الإسكلائية ، بمعنى أنها فى معارضة لصفة الخير وأن الطبيعة الإنسانية فاسدة بحكم الخطيئة الأولى ، ولا سبيل إلى صلاحها إلا بعمل خارجى خارق على الطبيعة هو فعل النعمة ، بل يجمع كل ثقته الروح وإرادة شخصية يكتسب بهما الغلبة ، بل أصبحت جزءا من العالم الإنسانى نفسه ، لأنها ليست شيئا آخر غير الجوهر الروحى للإنسان نفسه وهو يكشف عن نفسه كشعور بذاته ،(١) كما هى الحال خصوصا عند بترركه ثم تصبح فى التفسير العقلى وعند أصحاب الطبيعة مثل برتاسوس وأخيرا فون ستسهيم المرجع فى كل تفسير(٢)

وكان هذا حصرة فى تقسيم المعرفة الإنسانية بالعلوم الطبيعية وشعر الإنسان بقدرته على السيطرة على الطبيعة

---

(١) راجع : كتاب ... ص ٤ .

(٢) راجع : كتاب ... ص ... .

خارجية، بحث عن هذه الغاية بالتقدم العام المستمر — في العلم وبالتالي في تطور الإنسان عامة — للإنسانية وهي تسعى الى المزيد والأكثر. وما غاية السيطرة على الطبيعة بالتقنية وتوفير أكبر قدر من الثقافة للفرد إلا على أساس هذا المبدأ. والنزعة الإنسانية الأوربية قد أعطت هذا المبدأ كل مدلوله وتطبيقاته فأصبحت فكرة التطور اللانهائي في العلم والصناعة نفسها لا تحتاج إلى تبرير وبيان. وكانت هذه الحركة عميقة مضادة للنزعة الإسكلائية التي تضع العلم في دائرة ثابتة، تمنع تفسيرها وتقوم على المحافظة على ما هي عليه محدودة يحظر عليها من أن يمسها صنف التجديد أو التطور والتقدم. والطابع المميز الجوهري لهذه الخاصية الرابعة للنزعة الإنسانية هو أن هذا التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه وقواه الخاصة، لا بقوة خارجية أو غيبية عن الكون. وفي هذا أكبر توكيد للذات الإنسانية من حيث الفعل والنشاط والتحقق الخارجي

والعقل الذي تشيد له النزعة الإنسانية، ليس ذلك العقل الحرفي المجرد للتفكير الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة عديمة الحياة مثل العقل الإسكلائي التائه في بيداء الديالكتيك للألفاظ والأقيسة العقيمة. بل هو الوعي الكامل للذات

الإسبانية في موضوعاتها الخارجية، وهو طبع
يدرك العاطفة ولا يعدوها، ويتكئ على الحس الباطني الحي
وهذا تمتاز النزعة الإسبانية خاصة هي نزعة الخشية الخالصة
التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهامها إدراك الوجود
في بعض أعماقه. وهذا يفسر هذا الموقف قسطنطينة بين أ
الخطابة بوصفها تحليلاً يتحدث إلى العاطفة ويشع من
الإحساس ولولا أن ترجم [illegible] الوحدة فيهم [illegible]
[illegible] عربية خاصة تمتاز احتمال تجمعه في [illegible]
التي كانت في عهدهم في أوج [illegible] ولم يكن
وحدث في أيامهم فيرس ورجال المدرسة الأولى
الإحساس هي الصدق والنزعة الإسبانية الأوربية
تقوم في أساسها على هذا الجانب الخفي العاطفي بحيث
لا تحتاج إلى استشهاد أو تدليل، وإلا كانت مدفوعة أو
مفتوحة على مصاريعها

— ٣ —

أما وقد بينا هذه الخصائص في النزعة الإنسانية عامة
فنحاول الآن بيانها في الحضارة العربية.

وهنا يجب أن ننبه إلى ما قلناه مراراً عن المعنى الذي
نقصده من الحضارة العربية. فالحضارة العربية ليست هي

الحضارة الإسلامية التي هي عندنا كما عند المستشرقين تلك الحضارة التي نشأت في تربة واسعة تحد من الشمال بمنطقة السود [illegible] . ومن الجنوب سورية وفلسطين ومصر وفيها تقوم مدينة الإسكندرية . ومن الشرق نهر جيحون الذي [illegible] ومن الغرب البحر الأبيض المتوسط وفي أقصى الجنوب بلاد العرب . وفي أقصى الشمال مدينة قرطبة . ونشأت في العصور الخمسة الأولى من ميلاد المسيح وكانت هذه الفترة [illegible] ، لكنها سبقت مع ذلك [illegible] في أحسن أحوالها وهي [illegible] في الأديان [illegible] عند الفرس واليهود وكذلك [illegible] سنة ٧٠٠ م [illegible] سنة ٣٠٠ [illegible] كانت [illegible] الشعوب [illegible] وبوجه عام ، مع [illegible] واستمرت في [illegible] حتى جاء العرب والإسلام بعد أن [illegible] عند التخوم الشرقية والشمالية للجزيرة العربية فكانوا طلائع لذلك [illegible] الذي قام به العرب [illegible]

الإسلام [illegible] والعرب [illegible] هذه الحضارة
وأتموها [illegible]
عن العنصر [illegible] العربية [illegible]
[illegible] في موضع [illegible] ولا [illegible]
[illegible] وكل
[illegible]

أولا: [illegible]
هو [illegible]
الوحية [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
أو [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

---

(١) [illegible]
ص ٣ — ١٥ [illegible]

الحضارية التي تسمى «الحضارة العربية» أو «السحرية» يدخلون في هذا الباب أيضاً. ولكننا سنقتصر هنا على الذين كتبوا بالعربية أو وجدوا بعد الإسلام.

بيد أنه مهما تكن النزعة الإنسانية عند هؤلاء فلا بد لنا أن نشير إلى مظاهرها السابقة في الحضارة العربية بالمعنى العام. ذلك أن النزعة الإنسانية في الحضارة الواحدة لا توجد مرة واحدة ودفعة واحدة، بل توجد على صور متعددة في فترات مختلفة، لكنها تتحقق خصوصاً في الفترة الممتدة من الأيام الأخيرة لربيع الحضارة إلى منتصف صيفها. ففي الحضارة الفاوستية (الأوربية) وجدت هذه النزعة في صورة أولية في نهاية القرن الثالث عشر، لكنها وجدت في صورتها الكبرى في القرون من الرابع عشر حتى السادس عشر. ثم لا تزال صورها تتعدد وتتجدد، كما حدث في الأدب في القرن الثامن عشر عند فنكلمن وجيته، وفي القرن العشرين عند ييجر، لكن هذه الصور ثانوية، ويغلب عليها التصنع لأنها ليست صادرة عن روح الحضارة في تلك الفترة بطريقة طبيعية تلقائية.

والصورة الواضحة نوعاً للنزعة الإنسانية في الحضارة العربية لأول مرة هي تلك التي نشهدها في عهد كسرى أنوشروان، هذا الملك المستنير الذي يقال عنه إنه كان

أفلاطون وأتباعه. فعنى بالمسائل الفلسفية وأفسح لها مجالاً في مجالسه والمناظرات التي كانت تدور فيها. وبعث هذه النزعة الإنسانية في أيامه برزويه كما نعرفه من الباب المنسوب إليه في مستهل «كليلة ودمنة». وفيه نرى رجلاً شاكاً في مبادئ أمره وفي الأديان كلها، لأنه لم يجد عند أحد قولاً جواباً عما سأله عنه من أمرها، «ولا فيما ابتدأ به شيئاً يحق علىّ في عقلي أن أصدق به وأتبعه»(1). فعاد إلى دين آبائه الذي وجده عليه، فلم يجد الثبوت على دين لا يعلم له عذراً. واستمر في رحلة الشك هذه يتردد بين الإقدام والإحجام. ولعله بعد أن انتهى — من الناحية العملية — إلى السلوك مقتضى ما «تشهد النفس أنه صحيح ويوافق عليه الأديان»(2). وصار أمره إلى نوع من «الزهد بحلال وإصلاح ما استطعت إصلاحه من عملي»(3). ومن ثم انصرف إلى بلاد الهند فوجد فيها هذا الكتاب «كليلة ودمنة». ولسنا ندري بعد مدى ما آل إليه أمره وماذا كان لهذه الرحلة من أثر في نفسه. والمهم لدينا أن ننبه

(1) «كليلة ودمنة»، ص ٣٥، نشرة لويس شيخو، بيروت سنة ١٩٢٣.

(2) الكتاب السالف، ص ٣٧، واقرأ: حلال، بدلاً من خلال التي في المطبوع.

(3) الكتاب السالف، ص ٤٤.

بين ما كان يشغل النفوس ، أو العقول منها ، في ذلك العهد من
خلق وما عنيت به من معرفة حال الإنسان ومصيره مع عنايتها
بأن هذا الإنسان هو أشرف الخلق وأفضله (١) في الدنيا
وهي في هذا كانت تريد ألا تعتمد على العقل ولا تسمع
إلا ما تعقل ولا تصدق إلا ما يحق على العقل أن يصدق به

وإلى جانب ابن رويه نجد في بلاد كسرى نفسه شخصية
أخرى تحول فيها نفس الأفكار ، وهي شخصية بولس الفارسي
في استهلال كتابه « المنطق الأرسطي » يقدم لنا عرضاً قاسياً
لحال المعرفة وما هنالك من تناقض بين المذاهب الدينية في
المسائل الأساسية ، ويبين أن تفضيل العلم على الإيمان لأن
الأول موضوعه ما هو قريب ويمكن معرفته ، أما
الإيمان فموضوعه ما هو بعيد حتى لا يدرك بالبصر ، والأول
لا شك فيه والثاني يداخله الشك » (٢)

وإلى هذه الحال العقلية العامة في ذلك العهد يجب أن
ننسب حال مشكان الفارسي (٣) . تلك الحال التي لا تفهم على

---

(١) [illegible] ، ص ٤

(٢) راجع [illegible] ص [illegible] الفلسفة في الإسلام ، ص [illegible] ،
وراجع [illegible] ص ٥٤ — ٤ [illegible]

(٣) راجع [illegible] الفارسي [illegible]
[illegible] بالإسلام في إيران [illegible]
الإسلام ، ص [illegible] سنة ١٩٤٦ .

وجهها الصحيح إلا بوضعه في هذا الجو. والجو القلق المتمثل
في فارس إبان حكم كسرى أنوشروان. فهو في صورة
الروحي الأول قبل اعتناقه الإسلام قد مر بأدوار شبيهة بتلك
التي مر بها زرادشت، وصورت في نفسه ألوان من الخواطر
والأفكار التي اضطربت في نفس ... وبه ونوس الفارسي
... كانوا على دين المزدكية. ثم مر ذات يوم وهو في
... الشباب الأول ... حائط ... الأشجار ...
... ، فسأله هل تعرف شيئاً ... فيه ...
... ، الشك ... ، وهكذا كان ... كيف
... مجتهداً ... ، حتى ... للناس ... يوقد
فلا تتركه ... (١) . والروايات تؤيد ... هذه الحالة
... التي كان عليها سلمان قبل الإسلام، وكيف حدث في نفسه
لاعتناق دين يستقر عنده نهائياً، على اختلاف في بيان أحوال
... من المزدكية إلى المسيحية ثم أخيراً إلى الإسلام. ووضع
سلمان في هذا الوسط الروحي الذي أثر على وضعه تظهر
هذه الروايات تأييد كثير من شأنه أن يرد إلى التاريخ الكثير
مما يميل بعض النقاد إلى إضافته إلى ... ضوره ... سلمان

(١) ... [illegible] ... ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م.

بيد أن هذه الصورة للنزعة الإنسانية كانت أولية لا تتسم بالخصائص الظاهرة لهذه النزعة بوضوح، شأنها شأن حركة الرشدية اللاتينية في نهاية القرن الثالث عشر بالنسبة إلى الحضارة الأوربية. والمهم في هذا أنها إنما نشأت تحت تأثير أجنبي مؤقت هو نفوذ التراث اليوناني في بلاد فارس في ذلك الحين، دون أن ترجع إلى الأصول الأولى للإنسانية التي كان خليقاً بها أن تدفع إلى إيجاد نزعة إنسانية كاملة التكوين، أو على الأقل إن الوثائق نفسها الباقية لا تسمح لنا بتقرير أكثر من هذا.

وكان يناظر هذه الصورة صورة أخرى في المنطقة الجنوبية للعربية من الحضارة العربية بمعناها العام، صورة أعمق وأكثر تأثيراً وأدق تفصيلا، وهي ما نجده ممثلة في الغنوص Gnosis الهليني وفي كتب هرمس وشروح الأفلاطونية المحدثة. والفكرة الرئيسية فيها هي فكرة الإنسان الكامل τέλειος ἄνθρωπος أو الإنسان الإلهي أو الأول. وهي فكرة قد حللها خصوصاً من بين الباحثين المعاصرين ر. ريتسنشتين و ف. بوسيه إلى حد يكفينا معه أن نعين

بينهما. وأن نكون مستحضرين نتيجة ما [illegible] من نتائج أبحاثهم،
الأولى هي أن هذه الأفكار ومنها ما يتصل بالإنسان الكامل
ترجع في أصولها [illegible] (٢) [illegible] فكرة
الإنسان الأول ([illegible])، [illegible] أنه لا ينظر إليه في هذه
الآراء الدينية إلا على أنه قوة [illegible] كونية فحسب
لا ذاتية أو خلاصة كما هي الحال في العصر [illegible]. كما لاحظ
هانز هينرش شيدر (٣) فهو نموذج الأول للإنسان
وأصله. إذ بعد موته نشأ الزوج الأول من بني الإنسان [illegible]
[illegible] وفي [illegible] أنه من أجزائه [illegible]
[illegible] المعادن عامة. وفي هذه [illegible] تظهر الأفكار [illegible]

---

(١) راجع [illegible] Reitzenstein [illegible] Poimandres [illegible]
[illegible] ١٩٠٧
[illegible] W. Bousset Hauptprobleme der Gnosis [illegible]
[illegible] Gnostiker [illegible] Gnosis
Pauly-Wissowa

(٢) راجع [illegible] Yasna

(٣) راجع في هذه [illegible]
[illegible] الإنسان الكامل [illegible]
[illegible] الألمانية [illegible] ١٩٢٥
ص ١٠٢ — ص ٢٦٨ "Die Hans Heinrich Schader
islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung" in ZDMG, N. F. B. 4

أن ربنا جمع في أصول بدنه وبه يجمعه في الصورة الدينية الكونية (وكل دور من ثلاثة آلاف سنة) التي يقر فيها الله خلقه من جهة بوجود الروح اللامادي إلى حالة الصورة الصغرى . بخلقه على هيئة صورة نور فيه شبه وقد دار الزمان يدخل ليقبض في الخلق الإلهي . وفي ستة حدوده السماوية ومعها الإنسان الأول بجوهر البشر . وبهذا بدأ الخلق الذي حسبه . ولا بد أن يموت الإنسان الأول حتى ينشأ منه الإنسان الأرضي من جديد

في هذه النزعة ، كما قلنا ، نجد فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الأول مركز الصدارة ونحن نراها بوضوح في كتاب « أثولوجيا » المنسوب إلى أرسطاطاليس والذي هو منتزع من تساعات أفلوطين . فقد ورد فيه « هذا الإنسان الحسي هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق ، إلا أن المصور هو نفس وقد خرجت (أي حدث عنها صدور خارج ذاتها) لأن تشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق . وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول ، إلا أنها جعلت فيه صفة ضعيفة نزرة . وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهي في الإنسان الأول قوية جداً . وللإنسان

الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان، لأن هذه إنما هي أصنام تلك كما قلنا مراراً. فإن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً، وأن يكون له حواس قوية لا تنحس عند إدراك الأنوار الساطعة عليه. وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع، فيه جميع الحالات الإنسانية، إلا أنه فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى»(1). وهذا النص الذي أوردنا أهميته بالنسبة إليه خصوصاً، نبه شيدر في مقالته المشار إليها آنفاً(2) على جانب عظيم من الخطر الذي يبدو خصوصاً إذا قورن بالنص اليوناني الذي يقوم عليه في «التساعات». فمن هذه المقارنة نتحقق أن عقدها شيء يسير، أن الاختلاف الظاهر بين كليهما هو في اهتمام واضع «أثولوجيا». فهذا الكاتب السرياني يحول فكرة الإنسان الأول، التي لم ترد في النص اليوناني إلا عرضاً في قوله [illegible] (3)، فيريد الكاتب أن تتضح وأن يكررها عدة مرات لأهميتها الخاصة عنده.

---

(1) «أثولوجيا أرسطاطاليس»، ص ٤٨ س ١٥ – ص ٤٩ س ٦، نشرة ديتريصي، برلين ١٨٨٢.

(2) ص ٢٢٢ — ص ٢٢٥.

(3) «التساعات» لأفلوطين، السادس : ٥ ، ٧.

ثم يدل أولا على أنه كان على علم بفكرة الإنسان الكامل أو الأول في الغنوص، وأنه كان غنوصيا. ثم حاول أن يمزج بين الغنوص وبين الأفكار الأفلاطونية المحدثة فيجعل هذه تتحدث بلغتهم. ثم أخذ هذا كله ووضعه في صورة أمر على لسان أرسطو. ولهذا فإن أهمية هذا النص ليست في كونه من نصوص الأفلاطونية المحدثة بقدر ما في كونه تعبيرا ممتزجا للأفكار الغنوصية، وبالتالي بالتصورات الشرقية الإيرانية، وبخاصة في فكرة النور، وفي الإنسان الأول بوجه خاص، وهذا سيكون له تأثير ضخم في نزعة الإنسانية العربية كما سنرى عما قليل.

وإلى جانب هذا النص هناك نص آخر عثرنا عليه هذه الأيام في مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت مجموعة رسائل صوفية (١). وله أهمية كبيرة في هذا الباب وفي بيان مصدر الوحي عند أهل الحكمة وهو الذي يسمونه الطباع التام وفي المثل الخارجي للفيلسوف أو روحانيته. والنص ينسب إلى أرسطو — كما هي العادة — وهو من غير شك من النصوص المنسوبة إلى هرمس وسنكتفي هنا بإيراد الفقرات

(١) المخطوط رقم ١٢٩٩ تصوف دار الكتب. راجع النصوص الملحقة بهذا البحث.

المهمة منه . والنص يبدأ بقول لسقراط ، المزعوم أنه بأقوال هرمس

«قال سوقراطس حكيم اليونانيين : الطباع التام أصل الحكمة وأصله وفرعه ، وسيد الأمر . فقيل له : من يستنبط الحكمة ؟ فقال : بالطباع التام . قيل له : فما مفتاح الحكمة ؟ قال : الطباع التام .

«قيل له : فما الطباع التام ؟ قال : روحانية الفيلسوف التي هي متصلة بنجمه ومدبره ، تفتح مغاليق حكمته وتهديه لما استشكل عليه وتوحي إليه بصوابه ، وتلهمه مفاتيح أبوابه في النوم واليقظة . والطباع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم الناصح الذي يعلم الصبي الكتابة بعد الكتابة ، فكلما أحكم باباً من العلم أدخله في باب آخر . ولن نخاف ذلك الصبي النقص في علمه ما دام له ذلك المعلم باقياً ، لأنه يكشف له عما شبه ، ويعلمه ما أشكل ويعلمه من العلم عما لا يسأل عنه . فهكذا الطباع التام للفيلسوف ، وهو قوة تابعة . لا نقص على الفيلسوف في علمه وحكمته معه .

«وللحكماء في هذه الروحانية تدبير هو أس الموضوع

سببه الذى لا يطلع عليه أحد غيرهم ، وهو السر المكتوم فى الحكمة ، ولم يكن من أبواب الحكمة باب لطيف ولا جليل إلا أخذت الحكماء تلامذتهم وأداروه فيما بينهم بكتب ومسائل ما خلا هذا السر المكتوم الذى هو السر المكتوم الذى هو تدبير روحانية الطبائع التامة .

«وقد ذكر هرمس قال : إنى ، لما أردت استخراج علم العلل الحقيقية وكيفيتها ، وقفت على سرب مظلم غامض وريح ، فلم أبصر فيه شيئاً لظلمته . ولم يثبت لي فيه سراج لكثرة رياحه ، فنمت فى منامى شخص حسن صورة ، فقال لى : خذ نوراً وضعه فى زجاجة تمنعه من الأرياح وغيرها ، وادخل إلى السرب واحفر وسطه ، واستخرج منه تمثالا بالطلسم معمولا . فلما بدا استخرجت ذلك التمثال ذهب رياح السرب وصفا لك ، ثم احفر فى أربعة أركانه ، واستخرج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدو الأشياء وكيفيتها . قلت له : ومن أنت ؟ قال : طباعك التام ، فإن أردت أن ترانى فادعنى باسمى . قلت : وما الاسم الذى أدعوك به ؟ ، فبين هذا الاسم لروحانى هذا الطباع التام وكيفية عمل دعائه وفى أى حال يدعوه حتى يستطيع أن يراه ثم قال : وكان

الحكماء يتعاهدون ذلك من روحانيتهم في كل سنة مرة أو مرتين إجلالاً لطباعهم التام (١) قال أرسطاطاليس: ولكل واحد من الحكماء قوة تأييد من روحانيته تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب حكمته [illegible] ولكل ملك قوة وتأييد من [illegible] ملك [illegible] بعض [illegible] ملكه العالي في مكانه فكان الحكماء والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والأسماء، وكانوا يظهرون لهم ويعينونهم في علومهم وحكمتهم ويقدمون تدبير ممالكهم .

ويرد في المخطوطة بعد هذا قوله: «وهذا فصل من كتاب الاسطماخس، وهو لأرسطاطاليس، وكتاب الاسطماخس من الكتب المنحولة في مجموع الكتب المنسوبة إلى هرمس [illegible] وأهمية هذا النص أنه أولاً يشرح معنى الطباع التام، الذي لعبت فكرته دوراً [illegible] خصوصاً عند الفلاسفة الإشراقيين وعلى رأسهم السهروردي الذي ورد ذكره مراراً [illegible] في «المطارحات» (٢) على ذكر رؤيا منسوبة إلى هرمس رأى فيها [illegible] أن ذاتاً روحانية ألقت إلى

(١) [illegible]

(٢) «المطارحات» [illegible] في نشرة هنري كوربان لمجموع الرسائل [illegible] للسهروردي ج ١ ص ٤٦٤ [illegible]

(أي إلى هرمس) المعارف. فقلت لها: من أنت؟ فقالت: أنا طباعك التام. وهو نص لا يفهم على وجهه إلا بالنص الذي أوردناه. كما أنه في كتاب «التقديسات» أورد دعاءً حاراً وضعه السهروردي نفسه مخاطباً الطباع التام [1]؛ ومن بعده ذكره أيضاً الجلدكي [2] وكثيرون غيرهم. ودعوة السهروردي هذه دعوة خاصة بشأن كل حكيم؛ وفيها حرارة كبرى في التعبير، خصوصاً في قوله: «وتوسطت لي عند إله الآلهة» فكأنه يقول إذن بآلهة متعددة؛ وسنعود إلى هذه المسألة عما قليل.

ونعتبره ثانياً في أنه يمثل الحكيم بصورة علوية بطريق مباشر، فتستعد معه بواسطة الأسباب، لأن دور هذه

---

(1) هذا نص هذه الدعوة: «أنت يا سيدي ومولاي … أيها السيد الرئيس والملك المقدس والروحاني المعظم … أنت الأب الروحاني والولد المعنوي، الأبي من الأنوار لأمر الله … لو لبست من درجات الكمال في أعلاها … المسألة الذي … هذا الشرف العلي ووهبك هذا النفس المعظم، إلا ما تجليت لي في أحسن المظاهر، وأريتني نور وجهك الباهر، وتوسطت لي عند إله الآلهة بإفاضة نور الأسرار ورفعت عن قلبي ظلمات الأستار، بحقه عليك، ومكانته منك» (راجعه في الترجمة الفارسية لمحاضرة كوربان … «قواعد حكمة الإشراق» ولاسيما «إيران باستان» ص ٥٢، طهران سنة ١٩٤٦).

(2) المصدر نفسه.

روحانيات مع الحكماء هو نفس الدور الذى يقوم به جبرائيل ومن إليه من الملائكة مع الأنبياء. وقد أضفنا إلى هذا أن الطباع التام – كما يدل عليه اسمه – قوة طبيعية خاصة وما هى إلا تمثيل النموذج الأعلى للإنسان. أو هى فكرة الإنسان الأول بمعناه الحرفى الذى حددناه. تبين لنا أن الجانب الخارق قد استبعد وصار الحكيم نفسه هو صاحب هذه القوة بطريقة طبيعية. وفى هذا التحديد للطبيعة الخاصة المناظرة لها ونفى الألوهية، ما يعطى فى نزعة طبيعية واضحة جداً أعلى نزعة إنسانية خالصة وطبقاً لهذا الطباع التام ما هو إلا رمز حقيقى لقوة الإنسان المبدعة فى أعلى درجات إمكانها

وأما من الناحية التاريخية فقصة هذا النص لا تضعف فى قيمته. ذلك أنه – إلى جانب النصوص العديدة المتناثرة الخاصة بهرمس فى ثنايا كتب الصنعة – يكشف لنا عن نفوذ فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الأول، فى الغنوص الهلينى – وعن طريقه فى المذاهب الإيرانية القديمة – إلى الفكر العربى فى وثيقة مكتوبة بين أيدينا. ويا للأسف الشديد الكثير من أمثالها. لأن المهم فى سنن التأثير والمصادر فى

البحث التاريخي هو الاستدلال بوثائق مكتوبة. فإذا ثبت فعلا
أن [illegible] المأثور قد عرفوه و[illegible] بها أو مجرد الشك فيه في
الأفكار أو مجرد وجود الأثر المكتوب في وسط ما دون
أن يكون لدينا وثائق على تأثيره، فلا مجال له في البحث
التاريخي [illegible] حضر [illegible] في [illegible] هذا
[illegible] و[illegible] [illegible] على هذا الحصر، لأنه أولا
وجد في [illegible]، وقد عرفه المفكرون و[illegible]
في أنفسهم كما شهد [illegible] حضوره

و[illegible] وقد [illegible] هذه [illegible] [illegible] من [illegible]
[illegible] في [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] أنه [illegible] في
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] موضوع [illegible] — [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الفكر العربي
[illegible] على [illegible] و[illegible] [illegible] [illegible] أ[illegible] الفكر
[illegible] في [illegible] [illegible] في [illegible] في هذا القسم وهي
بيان وجود خصائص التي وصفناها في الفكر العربي

أما الخاصة الأولى وهي تصور الإنسان على أنه مركز
الوجود فقد وجدت [illegible] [illegible] عند ابن عربي وفي إثره
عند عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي [illegible] ابن عربي فكانت

هذه عنده مسألة المسائل . وفكره في هذه الناحية أوفق على الغاية في الجرأة ، بحيث لا نكاد نتصور صدور أمثال عباراته في وسط آخر . لأن لدى أتقدا ابن عربي وتركه يفكر حراً هو أنه لم يوجد في العالم العربي سلطة تضع نفسها موضع المراقبة للأفكار . ونلاحظ دائماً أن حرية الفكر لم تصادر فيه إلا حين كانت تصطدم في نتائجها العملية أو الإلزامات السياسية بالسلطات . أما إذا تركت الأفكار في نطاقها الفكري وحده ولم يستخرج منها صاحبها نتائجها العملية ، فقد كان بمأمن من كل حجر على التفكير أو حد من حرية الرأي . قضية الحلاج وحادثة السهروردي ، ومن قبل ما حدث من اضطهاد الزنادقة في خلافة المهدي — كل هذا أوضح شاهد على ما نقول . فلولا أن الحلاج[1] قد زج بنفسه في لعب السياسة المضطربة في عصره ومصرعه بين الشيعة والخلافة واتصاله برجال السياسة ، لما حدث له شيء مما حدث من تعذيب وصلب . أما أن تكون أسباب تهمته الرسمية هي مسائل ترجع إلى آرائه ، فلم يكن هذا إلا تكأة استند إليها

---

(١) راجع « المنحنى الشخصي لحياة الحلاج » لماسينيون في كتابنا « شخصيات قلقة في الإسلام » ، ص ٧ — ص ٧٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

السلطان ، لكنه يحسب وجهها ومستقبلها ، وكان في وسعه أن يجد غيره سبيلا له كما هو لو لم توجد هذه الآراء.

ولولا اتصال السهروردي(١) بالملك الظاهر وما خشيه السلطان صلاح الدين من تأثير هذه الصلة على المذهب السني السياسي الذي كان يمثله صلاح الدين ، لظل السهروردي طليقاً يفكر كما يشاء ، والحق كذلك بالنسبة إلى كل أحوال الاضطهاد الفكري الذي حدث في أنحاء العرب كما نعرفه من التاريخ ذلك أن الاضطهاد الفكري لا يحدث إلا في حالتين : وجود سلطة روحية منظمة ذات نفوذ مادي ، ثم وجود السلطان في يد المجموع أو الشعب . أما والسلطة الأولى لا وجود لها في هذا العصر الذي نعيش فيه ، وبين الخطر على حرية الرأي اليوم يأتي من الحالة الثانية حين بدأت المجموع الشعبية تفرض إرادتها وقيمها في الدولة .

لكن هذه الحرية التي أطلقت للفكر العربي في التعبير عما يشاء من آراء ، وجهاً غير وجيه ، ذلك أن هذه حرية لم تكن حرية بالمعنى الصحيح ، إنما الأحرى والأدق أن تسمى

(١) راجع « السهروردي الحلبي ، مؤسس مذهب الإشراق » لهنري كوربان في كتاب : « الشخصيات القلقة في الإسلام » ، ص ١٣٠ – ص ١٣١ .

عدم الكثرث ، وهذا أمر قاتل للفكر نفسه ، لأن التطور الفكري في حاجة ، كي يسير سريعاً ويتصاعد ، إلى أولئك الشهداء الذين يصحبون باستشهادهم شهوداً على حقيقة الحرية الفكرية الصحيحة الخصبة المفيدة هي تلك التي تظهر في المفكرين عن طريق اضطهاد مذاهبهم ، لا عن الإهمال وعدم الاكتراث ، لأن هذا لا يؤدي إلا إلى حالة من الموت الروحي . وأصدق شاهد على هذا في الفكر العربي أن اضطهادات الزنادقة في عهد المهدي لم يكن من شأنه أن تقضي على حركتهم ، بل زادتهم حماسة وأخصبت أفكارهم وأشعرتهم بالحرية الإيجابية التي بها وحدها يسمو التفكير العالي ، بينما عدم الاكتراث لم يدع إلا نضوباً فكرياً كما هو مشاهد في الفترة التي تلت القرن الرابع الهجري

ولم يسبب في بيان هذه النقطة عبثاً واستطراداً ، بل قصدنا إلى هذا قصداً حتى نفهم لماذا لم يحدث لآراء أمثال ابن عربي والسهروردي وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ما كان ينتظر لها من ضجة وأصداء ومن تكوين تيارات قوية عنيفة تسير في آثارها ، وإن لم تخل مع ذلك من تأثير هائل في كثير من الأوساط ، ولكنه كان تأثيراً فردياً لم يكوّن تيارات

عامة شاعرة بنفسها شعوراً كافياً . مما كان من أسباب عدم انتباه الباحثين بدرجة كافية إلى وجود تيارات عامة تمثل نزعاتهم .

ونعود إلى ابن عربي فنقول إن مذهبه في جعل الإنسان مركز الكون قد عرضه في مواضع عدة من أعماله الصحيحة . وأوضح أقواله في هذا الصدد ما ورد في « الفتوحات المكية » وفي « فصوص الحكم » .

في الأول وضع باباً خاصاً عنوانه « باب الكمال الإنساني » وقال فيه « إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم فلذلك خرج على الصورة وخلق منه الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء . وقال فيه رسول الله صلعم إن الله خلق آدم على صورته . فلذلك قلنا خرج العالم على الصورة . وفي هذا الضمير الذي في « صورته » خلاف عن يعود ؟ لأرباب الرأي عند أرباب العقول . وفي قولنا علم نفسه . غنية لمن تفطن وكان حديد القلب بصيراً . ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة ، صحت له الخلافة

والسنة عن الله تعالى في العالم»(١)

وفي هذا النص المهم نشاهد أولاً تأثر ابن عربي بالأفلاطونية المحدثة ثم باليهودية ثم بالديانات الإيرانية. أما الأفلاطونية المحدثة فظاهرة في قوله: «إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم، فلذلك خرج العالم على الصورة». ففي هذا نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة وقد نقل فيها العقل الأول إلى الإنسان كما سيقول بعد. ولفظ «الصورة» هنا على حاله هذا ملىء بالمعاني، لأنها تجمع بين الصورة بالمعنى الأفلاطوني، أي على أساس أنها اللوغوس، وبين الصورة بمعنى الصورة الإلهية، ولهذا تركها غير محددة ليجمع بين التأثير الأفلاطوني وبين التأثير اليهودي. وهذا التأثير الأخير نراه بوضوح في إشاراته هنا بالآية المشهورة في التوراة (سفر التكوين ١: ٢٧) والتي تلقفها الصوفية في عهد مبكر فصاغوها إلى الأحاديث النبوية - شأنهم دائماً - حتى تتخذ صفة شرعية إسلامية: «إن الله خلق آدم على صورته». وفي تركه هذا الضمير غامض

(١) كتاب «عقلة المستوفز» في «رسائل صغيرة لابن عربي» نشرها نيبرج، ص ١٥ — ٤٦ (من نص عربي)، ليدن سنة ١٣٣٦ هـ — ١٩١٩ م *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi* herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen von H. S. Nyberg, Leiden 1919

الإعادة توكيد لقصده إلى المعنى المزدوج لهذا اللفظ كما أشرنا إليه. وعلى الرغم من تأثر ابن عربي في هذا التصوير لمكانة الإنسان بالأفلاطونية الحديثة والفيثاغورية معاً، فربما كان من أهم ما لم نقف على منبع لأحدهما فإن مثل ما قال به ابن عربي موجود بجرأته ووضوحه في التعبير، اللهم إلا ما نضيف هنا عملا ثانياً هو الأثر الهندي في كتاب يدعى «مرآة المعاني لإدراك العالم الإنساني» توجد نسخة منه في مخطوطات المتحف البريطاني (١). ويشاهد مؤلفه المجهول الذي يزعم أنه أخذه عن كتاب هندي يتبع المعنى الوارد هنا في قوله: «وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير». ويستقصي كل وجوه التشابه بين العالم الصغير والكبير عضواً عضواً وحركة حركة ووظيفة وظيفة. وذلك في الباب الأول الذي عنوانه «في معرفة كيفية العالم الصغير». قال: «الإنسان عالم صغير. فأي شيء في العالم الكبير موجود بالكل، ففي العالم الصغير موجود بالجزء». ويمضي يعدد هذه الوجوه: «فالشمس والقمر في العالم

---

(١) مجموعة رقم ١٢٩١ شرقي بمكتبة [illegible] . وقد ذكرته الكاتبة في مقال لها في Journal Asiatique سنة ١٩٢٨ بحسب مخطوطات أخرى غير مخطوطتنا هذه .

الصغير هو مختصر لأنه . . . والعينان والأذنان والفم بمنزلة الخمسة البواقي من الكواكب . والرأس كالسماء . والجثة كالأرض . والأعصاب كالأبحر . والعروق كالأنهار . والأشعار كالأشجار . والحواس كالنجوم . والجلد والدم واللحم والرباط والغضروف وعظم الصلب كالسبعة الأقاليم . واليقظة كالنهار . والنوم كالليل . والفرح كالربيع . والحزن كالشتاء . والجماع كالصيف . والشبع كالخريف . والبكاء كالمطر والضحك كالبرق . والتعب كالسكون والدمع كالعرش . والنفس كعقل الكل . والعقل كالبارئ جل جلاله . فالعالم الكبير كأنه نفس واحدة . وعقل الكل روحه . والبارئ عز وجل روح عقل الكل . وكذا العالم الصغير كأنه نفس واحدة . والنفس الناطقة روحه . فكما أن العقل في العالم الصغير داخل فيه خارج عنه لا كدخول الشيء ولا كخروجه منه . وكذا البارئ جل وعز في العالم الكبير . فمن عرف ذلك عرف البارئ . لا إله إلا هو . بالضرورة . لأن من عرف نفسه فقد عرف ربه وأعرفكم بنفسه أعرفكم بربه[1] . ونكتفي من هذا الكتاب الغريب بهذا القدر حتى نتيح لـ

(١) المخطوطة رقم ٤٢٦١ تصوف بدار الكتب المصرية ، ص ١٢٣ ب — ص ١٢٤ أ

وصفة للتحدث عنه بإسهاب، لأنه تكشف عن جانب كبير من فكرة العالم الكبير والعالم الصغير التي كان لها دور خطير في علوم الصنعة وفي التصوف على السواء في الفكر الشرقي، وسيكون لها بعد هذا دور كبير في علوم الصنعة في منتهى العصر الأوربي الحديث. ويلاحظ هنا كما في نص ابن عربي استناده إلى حديث منسوب إلى النبي هو «من عرف نفسه فقد عرف ربه، وأعرفكم بنفسه أعرفكم بربه»، وهو صورة أخرى للحديث الذي أورده ابن عربي. ويذكرنا على نحو غريب بعبارة القديس أوغسطين المشهورة Noverim me, noverim te[1]، وهي العبارة التي سيكون لها أثرها الضخم في التفكير المسيحي في العصر الأسكلائي، مما يدل على تشابه الظواهر حينما تتشابه الأحوال الروحية، ويفتح مجالا واسعا لعقد مقارنات بين كلا الفكرين الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط. وهذا الاستناد إلى الأحاديث والآيات القرآنية كان لا غنى عنه حتى يظل الفكر في نطاق الإسلام. ولحسن حظ المفكرين المسلمين أنهم وجدوا في الحديث منفذاً لتصريف كل نزعاتهم الفكرية مهما يكن بعدها عن النصوص

---

(١) القديس أوغسطين: المناجاة ٢، ١، ١. Saint Augustin, *Soliloquia*, II, 1, 1.

الأصلية الثابتة للإسلام، فإن أعوزتهم الآيات نجحوا إلى الأحاديث، وإن أعوزهم شيء في الموجود من هذه، اخترعوه اختراعا وأدخلوه فيها . فكان هذا سلاحا قويا في أيديهم يجابهون به المترمّتين . وإن كان سلاحاً ماضياً ذا حدين يكمن فيه الخطر عليهم هم أنفسهم قدر ما يكمن على خصومهم

وعلى الرغم مما قد يثيره كتاب «مرآة المعانى لإدراك العالم الإنسانى» من شكوك قوية حول أصالة الهندى، وما فى مقدمته عما يذكرنا بتأثر المؤلف هنا بالفصول التقديمية من «كليلة ودمنة» (وبعثة الملك أنو شروان كسرى لبرزويه المتطبب إلى بلاد الهند فى طلب كتاب كليلة ودمنة) للتشابه الكبير بين كتابيهما، فإن فى الكتاب مع هذا عرضاً لآراء هندية واضحة وبخاصة فى الأبواب الأخيرة منه. بدونها يقدم المؤلف عرضاً لفلسفة اليوجا ولو كان فى وسعنا تأريخ تأليفه، لعرفنا إمكان تأثيره فى الأوساط الصوفية ومنها فى ابن عربى .

وليس مجال هنا مجال بيان نظرية الإنسان الأول عند ابن عربى، خصوصاً وهذه النظرية تكاد تستغرق كل مذهبه

لا يكاد يخلو منها كتاب من كتبه الرئيسية (1) . ومن كتب من أعقابه (2) حرفاً لم نكد نقف على شيء يذكر في بيانها . وقد تكشف هذه الإشارات بدلالة على أن الإنسان لم يعتقد من وجوده بقدر ما ظهر في الفكر الديني وخاصة عند ابن عربي ومن تبعه . وحتى هنا ذكر الخصائص العامة للنظرية

---

(1) راجع في ذلك بصفة خاصة كتاب «عنقاء مغرب» المذكورة ص ٩٤ — ص ٩٩ ، «إنشاء الدوائر» ، وص ١٠٣ — ص ١٢٨ (من كتاب «التدبيرات الإلهية») ؛ ثم راجع الفصل الأول من «فصوص الحكم» : «فص حكمة إلهية في كلمة آدمية» ، ص ٨ — ص ٢٧ مع شرح القاشاني وعبد الغني النابلسي ، طبع المطبعة الميمنية بمصر سنة ١٣٢١ هـ ١٩٠٣ م .

(2) راجع شرح ... ص ١٠ — ص ١٣ من النص الكتاب ؛ وراجع «دراسات في التصوف الإسلامي» لرينولد آلين نيكلسون ، كمبردج سنة ١٩٢١ : Reynold Aleyne Nicholson Studies in Islamic Mysticism, Cambridge ، الفصل ٢ ص ٧٧ — ص ٧٨ (وراجع أيضاً بعض كلامه في ... الفكر الجيلي ، وما كتبه في كتابه «الإنسان الكامل» ؛ ثم راجع «النظرية الشخصية لمحمد في مذهب أهله وعقيدتهم» ، ص ٣٣٨ وما بعدها سنة ١٩١٧ Tor Andrae Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (الفصل السادس) ؛ ثم مقاله الدكتور المذكورة آنفاً «نظرية السهروردي في الإنسان الكامل» ، ص ٣٣٧ — ص ٣٤١ .

الإنسان الكامل عنده وعند أتباع مدرسته، ونعني خصوصاً
عبد الكريم الجيلي.

وأولى هذه الخصائص أن الإنسان الأول أو الكامل
هو صورة دقيقة كاملة من ربه، وأنه خليفته على الأرض
وفي هذه الخصيصة يمكن أن نلاحظ مشابهة بين هذه النظرية
والنظرية المسيحية في المسيح بوصفه الله في صورة الناسوت
والخلافة هنا كاملة بحيث نستطيع في آخر الأمر أن نستبدل
الخالق والمخلوق كلاً بالآخر، لأن التفرقة الدقيقة بينهما تعوز
تعبير ابن عربي في كثير من المواضع ومنها الموضع الذي
أوردناه آنفاً وفي الفصل الأول من «الفصوص». وليس لنا
أن نقول هاهنا إن تعبيره كان أجرأ من فكره، لأن تكرار
ابن عربي هذه المعاني في أغلب كتبه يدل على أن هذا لم يكن
نتيجة نشوة ميتا في دقيقة صدرته. كما يعتذر بعض المؤرخين عن
تعبيرات من هذا الطراز عند جان اسكوت إريجين Erigene
هذا فضلاً عن قوله بكل جسارة، فلهذا نقرر عندنا أن
للإنسان نسختين: نسخة ظاهرة، ونسخة باطنة. فالنسخة
الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرناه من الأقسام، والنسخة
الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية. فالإنسان هو الكلي على
الإطلاق والحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها

وحديثها »(١) . وهو يريد بهذا أن يجعل الإنسان جامعاً لكل الموجودات شاملا لكلتا الحضرتين « الإلهية والكيانية » ، وما هذان إلا مظهران للإنسان .

والخاصية الثانية أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأول أو الكامل ؛ وذلك أن هذه المرتبة تتحقق في النبي . والنبي هنا يشبه نموذجاً للإنسان الحسي ، لأن النبي في الإسلام ينظر إليه على أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى(٢) . فنقطة البدء هنا غيرها في المسيحية ، وإن كان كلاهما سينتهي إلى نفس النتيجة ، أي رفع النبي إلى مرتبة النور الأزلي أو الكلمة أو العقل الأول . وهذا المعنى ظاهر خصوصاً في الباب الذي عقده عبد الكريم الجيلي في كتابه « الإنسان الكامل » بعنوان « في الإنسان الكامل ، وأنه محمد صلى الله عليه وسلم وأنه مقابل للحق والخلق » . وفيه يرى أن مرتبة النبوة — محددة على هذا النحو — أعني مرتبة الإنسان الكامل ، يبلغها الصوفي بالمرور ببرازخ ثلاثة بعدها مقام الختام . وفي البرزخ الثالث لا يزال الإنسان تتحقق له

---

(١) كتاب « إنشاء الدوائر » ، في رسائل صغيرة لابن عربي ، طبعة نيبرج ، ص ٢١ س ١٥ — ص ٢٢ س ١ .

(٢) راجع بعد الحضرة نفسه

العادات بها (أى بالأمور القدرية الصادرة عن معرفة التنوعات الحكمية) فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد (أى القوانين الطبيعية) عادة فى فتق الحكمة، فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة فى ظاهر الأكوان»[١].

أى أن الإنسان إذا بلغ هذه المرتبة استطاع أن يحقق ما يشاء وأن يحدث من الأحداث ما يهوى، بغض النظر عن القوانين الطبيعية لأنه سيكون فى هذه الحالة واضع القوانين ومبدعها.

وهنا قد يقال إن هذه الشطحات الصوفية لا تعدو من حيث التحقيق الإنسانى وهمًا، فلا صلة لها بذلك الكائن الإنسانى الحى الذى هو موضوع النزعة الإنسانية. والاعتراض صحيح إذا نظرنا إلى هذه الأقوال فى نطاق الفرقة الصوفية وحدها وبمعزل عن صفحة التصورات العامة. أما إذا عرفنا أنها ما هى إلا المشاطر أو حاملات الأفكار الصوفية والنزعة التى تبدت لنا فى ضوء جديد يرد إليها كل فهمنا للإنسانية الواقعية. ونحن لم نقرب بين النصوص التى أوردناها إلا

---

(١) «الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل» لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلى ج ٢ ص ٥٠ طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ = سنة ١٨٨٦ م

لوضع أمثال هذه الأقوال الصوفية في حوزة التحقيق . فهذه نعتبرها الصدى القوي للنزعة المتحرقة إلى اكتناه أسرار الطبيعة. ذلك أن المصدر في هذه الأفكار — سواء منها الصوفية والعلمية الصوفية — هو النصوص وبخاصة من الكتب الهرمسية . فيجب أن نفهم أن هذه الآراء الصوفية هي تعبير عن نفس النزعة الصوفية في اكتناه سر الطبيعة ومعرفة العلل وكنه شئون الأشياء . والدليل القوي على هذا التفسير أن هرمس يعد في الكتب العربية أنه النبي إدريس . وقد ورد في شرح القاشاني على فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية ، من «فصوص الحكم» لابن عربي أن إدريس «قد بالغ في التجريد والتروح حتى غلبت الروحانية على نفسه ، وخلع بدنه وخالط الملائكة واتصل بروحانيات الأفلاك وترقى إلى عالم القدس وأقام على ذلك ست عشرة سنة لم ينم ولم يطعم شيئاً ، فتريضت ذوقي وجداني حاصل في نفسه حتى خرق العادة»[1] . وهذه الأوصاف بعينها تنطبق على هرمس كما نعرفه في التقاليد الصوفية ، كما أن في تعيين ابن عربي ونصه على مقام روحانية إدريس عليه السلام ما يؤكد تماماً نظرته إلى إدريس على

---

(١) «فصوص الحكم» ، ص ٦٠ طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢١ هـ = سنة ١٩٠٣

أنه هرمس ، لأن هذه الكلمة روحية ، فيها معظة الوصل
والجمع بين كلتيهما في ذهنه وهو يكتب هذا النص
أما السر في وجود هذه الناحية الروحية في صورة
الناحية العلمية ، فضرورة في الفكر الشرقي . فيمكن البحث
عنه في خصائص روح الحضارة العربية . فمن هذه الروح ليؤدي
إلى خوارق والمعجزات لا تستطيع أن تتصور العمل العلمي
إلا مصبوغا وتمهيدا له بصبغة روحانية ؛ ولذا قد تحدث
الكرامات مرهونة بالأولى . فهي لا تفهم العلم إلا حيث حدث
كشف مستور . وهذا هو ما يفسر لنا استخدام كلمة سر في
نص هرمس حتى أو ذلك أنها حين قال : إني لما أردت
استخراج علم أصل الخليقة وكيفيتها ، وقفت على سرب مظلم
ظلمة وريح ، ودخلت في السرب وجعلت وسطه واستخرج
منه مثالا بالقسم معمولا ، ثم حصر في أربعة أركانه
واستخرج علم سر الخليقة وعلل الطبيعة ووصف الأشياء
وكيفيتها .

وعلى هذا فيمكن أن نعد هذه النظريات الصوفية في
الإنسان الأول أو الكامل وقدرته على خرق العادات
والإبداع للحوادث والظواهر في الكون عشية التبرير الروحاني
للأعمال الصنعوية والنظرات العلمية الخاصة باستخراج عن

سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها . وهذان الجانبان : الصوفي والعلمي . متكاملان أو هما وجهان لشيء واحد هو العلم الإنساني القائم على قدرة الإنسان غير المحدودة على اكتناه أسرار الطبيعة والتأثير فيها . وعظم تنبه الباحثين إلى هذه الحقيقة في فهم النظريات الصوفية والعلمية قد كان له أثر شيء في تقويم هذه النظريات .

ولا نحسبنا بحاجة إلى فصل بين ما يتصل بهذا الجانب الصوفي لنظرية الإنسان الكامل مكتفين بالإحالة إلى دراسات تور أندريه وماسينيون ونيبرج ونيكولسون وشيدر . بل ننتقل إلى الجانب العلمي لنمثل خصوصاً عند جابر بن حيان في الكتب المنسوبة إليه . وهنا نجد تأييداً لما ذهبنا إليه من أن الجانب العلمي والجانب الصوفي يسيران جنباً إلى جنب في كل ما يتصل بالتصور العلمي في الحضارة العربية . وفيما يتصل بنظرية الإنسان عند جابر (١) نراه يحدثنا عن « الإنسان

(١) راجع في هذا كتاب كراوس « جابر بن حيان » ، جزء ٢ (القاهرة سنة ١٩٤٢ Paul Kraus: Jabir ibn Hayyan) نشرات المعهد العلمي المصري Mémoires de l'Institut d'Egypte المجلد ج ٢ وخصوصاً [illegible] وراجع كتابنا « من تاريخ الإلحاد في الإسلام » ص ١٠١ — ص ١٩٧ .

مطلق»(1) وكيف أنه يشتمل على العقل والنفس والطبيعة والكواكب وما أشبه كأنه كون كامل، وهو العالم الأكبر، والإنسان الأصغر»(2) في مرتبة الأشخاص الجسمية والحسية. وكل هذا إنما يدخل في الجانب الصوفي. أما الجانب العملي الخاص فيظهر في نظرية التكوين عنده، وتقوم على أساس المبدأ الذي وضعه وهو: أن الطبيعة إنما حدث التكوين بطريقة استعيض بها عن طريق الفن(3)، وأن الإنسان إذا عرف سر التكوين في الطبيعة استطاع أن يقوم بدوره فيه، وأصبح بذلك مضارعاً للإله في القدرة على الخلق الذي يمتد حتى إلى الإنسان نفسه. فجابر يميز بين نوعين من حيث أولية التكوين: التكوين الأول وهو الذي يوجده الله، والتكوين الثاني وهو ما يمكن لنا، وهو يسمي هذا مثلاً بسراجين، فيقول: سراجين في الحقيقة: أول وثان، والثاني يشبه الأول لأنه صنعة»(4) وهذه هي الغاية الثانية التي يهدف إليها جابر وهي، كما يقول كراوس، ترجع إلى أنه استخلص النتيجة المعقولة

---

(1) «كتاب الخواص»، ص ١٣٧.

(2) «مختار رسائل جابر بن حيان»، نشرة كراوس، ص ٤٠٠، القاهرة سنة ١٩٣٥.

(3) كراوس: «جابر بن حيان» ج ٢ ص ٩٩.

(4) «مختار رسائل جابر بن حيان»، ص ٤١٩.

من التعريف المشهور المنسوب إلى أفلاطون، حين قال في حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية[1] — وسيجده الصوفية أيضاً تعريفاً للتصوف[2] — وتعطى له كل معناه ومستتبعاته. وكانت النتيجة من تعريفه من محاولته إيجاد إنسان يسعى نحو هذه الغاية. وهو لا يبحث مفصلاً في إمكان هذا الإيجاد، ولا ينظر إلى المسألة نظرة عملية خالصة. يعني أن هذا لا يحتاج إلى قوى خارقة في إنسان معين كما هي الحال عند الصوفية، بل يتم وفقاً لقوانين عقلية، أي وفقاً لقوانين منطقية ثابتة يكفي لها أن يعرف حقيقتها حتى يكون في وسعه تحقيق هذا الإيجاد. وقد عبر خير تعبير عن إمكان هذا كله ورد على المنكرين في صفحة رائعة من كتاب «السعادة»[3] جمعت بين الجرأة في الفكر والدقة في الحجاج. ولهذا نحيل إليها

---

(١) راجع «أبو نصر الفارابي» (المتوفى ٣٣٩ هـ = سنة ٩٥٠ م) «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس» ص ٩ نشرة مصطفى القباني القاهرة سنة ١٣١٨ هـ = ١٩٠٠ م)؛ وراجع كراوس أيضاً «جابر بن حيان» جـ ٢ ص ٩٩ وص ٢ وص ٣ ، ولكنه لم يذكر ورود هذا التعريف منسوباً إلى أفلاطون في كتب أبي نصر بن [illegible]

(٢) راجع «اصطلاحات الصوفية» لكمال الدين الكاشاني، نشرة اشبرنجر، كلكتا سنة ١٨٤٥، تحت [illegible]

(٣) «تحصيل السعادة» [illegible] ص ٤٦ س ٥ — ص ٤٦ [illegible]

[أنها أعلى مرتبة يمكن أن يصل إليها الإنسان] فكر به الذي وصل إليه الفكر عند العرب، مما لا نكاد نجد له نظيراً حتى في العصر الحديث عند نيكولوس وسواه.

ولعلنا نكون بهذا قد كشفنا عن الخاصية الأولى من خصائص النزعة الإنسانية في الفكر العربي. وفيها نشاهد أن الفكر العربي قد ذهب في هذه الناحية على كل فكر آخر في أية حضارة أخرى ولا نستثني من هذا أحداً، لأنه كان أجرأ حتى لنحس بفكرة أن الإنسان قد حل مكانه كل القوى الممكنة، الإلهية والطبيعية.

ولا محل للاعتراض علينا هنا بأن الإنسان الذي يؤله إلى هذا الحد، لا يعود بعد هو الإنسان الحي الذي نقصده في قولنا بالنزعة الإنسانية. فلقد وجدنا أن هذا التأليه والتمجيد لم يكن في سبيل فكرة مجردة للإنسان حياة، بل في وسعنا نحن بني الإنسان المكونين من لحم ودم أن نبلغ هذه المرتبة ونحققها فعلا وعملا. وإذا كان النقاد المعاصرون يعدون من أكبر الجرأة عند نيتشه أن يقول «الإنسان يتحقق إلهاً كما يكون الله»، فإن هؤلاء المفكرين العرب قد جوزوا هذا الموقف ولسان حالهم يقول: «الإنسان يتحقق إلهاً كما يكون الإنسان».

ويبقى لنا أن نعنى بناحية خصائص العقول،
الخاصية الثانية، وهي تمجيد العقل، فقد ظهر أوجها كلمات في
هذا الفكر الشرقي شأنها شأن الخاصية السابقة، وأوضح مثال لها
حين رد العقل إلى مرتبة الوجود الأول. وكل هذا قد وجد له سنداً
من الأحاديث، أعني من النصوص الدينية الإسلامية، كما هي
الحال في كل شيء. فقد كانت الخاصية الأولى قد استندت
إلى الآيات الخاصة بخلق آدم، و«لأنه قد خلق الإنسان في
أحسن تقويم» (٩٥ : ٤)، وإلى الحديث: «خلق الله آدم
على صورته»، و«من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ أما
الخاصية الثانية فتستند خصوصاً على الحديث المشهور:
«أول ما خلق الله العقل»، وطائفة أخرى من الأحاديث
المشابهة التي لا بد أنها وردت في كتاب «العقل» لداود بن
المحبّر البصري (المتوفى سنة ٢٠٦هـ = سنة ٨٢١م) الذي يضم
مجموعة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل، وهو كتاب
مفقود كان له تاريخ شائق. وكان بودنا أن نظفر به حتى
نتبين إلى أي مدى نفذت الأفكار الغنوصية والأفلاطونية
المحدثة في الأوساط الدينية في هذا العهد المبكر جداً، أعني في
القرن الثاني. وهذه الناحية قد وقف جولد تسيهر [1] جهدها

(١) وحجر مقالة: « المصادر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في =

من البحث فسكتوا عن الاحتجاج إليه، كما سكتوا عن الأوساط
عن المدنية في هذا الشأن

ونحن نلاحظ أن معسكر خصوم الدين سرعان ما لطف
هذا الحديث وعدد حججه في هجومه ضد الدين. فقد نرى
ابن الراوندي يقول: «إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته،
فلم أتى بما ينافيه إن كان صادقاً؟» (١) ثم نجد تمجيد العقل
هذا منسوباً إلى البراهمة الذين نسب إليهم ... فقال
«إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن
العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به
الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب» (٢)
ومثل هذا تماما يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في
مستهل كتاب «الطب الروحاني» حيث قال «إن البارى
عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع
العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وإنه
أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا

[illegible] الإسلام» ج ٨ ص ٢١٨ — ص ٢٤١، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٩.

(١) راجع كراوس: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» ص ١٠٢.

(٢) الكتاب السابق، ص ١٠٠ — ص ١٠١.

وبالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ووصلنا إلى بغيتنا ومرادنا. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه، ونوقفها على إيقافه (1)». وهو لا يخلو من تمكين لقدرة العقل وبيان سابقيته على غيره من الحس والإدراك مما يجعلنا نضطر إلى مواصلة مقاصد حقيقية نرمي إليها، وهي أن نستخلص كل النتائج المترتبة على القول بأن الحكم للعقل وحده وأنه لا حكم إلا للعقل. والعقل هنا لا يقصد به ملكة التفكير المنطقي الخالص، بل يراد به ما هو في مقابل التوقيف والوحي، بحيث يكون هو مصدر الأحكام والتقويم، لا أية قوة أو معرفة تأتي من خارج. وفي هذا دعوة حارة إلى التفكير الذاتي ولتقييم الأشياء على نحو مما نراه في العصر الحديث عند كنت وأضرابه من رجال

(1) «رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي»، ج ١، ص ١٧ س ١١ — ص ١٨ س ١٦، نشر پول كراوس، القاهرة سنة ١٩٣٩؛ وراجع لنا فصل [illegible]، كتابنا «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، ص ١٩٨ – ص ٢٢٧ وخصوصاً ص ٢٠١ — ص ٢٠٣، ص ٢٣٦.

حركة التنوير في أوربا في القرن الثامن عشر.

وفي هذه الخاصية أيضاً نلاحظ أن التأثير يرجع إلى نفس المصدر: وهو الأفلاطونية المحدثة والغنوص والمذاهب الهندية أو ما زعم أنه هندي، أعني ما ينسبونه إلى براهمة، إذا كانت الآراء التي تعزى إلى هؤلاء كلها من اختراع الراوندي.

وكذلك نرى تمجيد الطبيعة والشعور بالألفة بين الإنسان وبينها سارية لدى الصوفية والفلاسفة الطبيعيين. فعند الأخيرين نجد رد الأحداث والظواهر إلى الطبيعة. ولدينا لشواهد النص على هذا في موضعين: الأول في مقالة تدعى « مقالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي فيما بعد الطبيعة » ونشك في نسبتها إليه كل الشك (١). وهي رسالة غريبة لا نفهم من النصوص الباقية منها ما هو قصد مؤلفها بوضوح، لأنه لا يهدف إلى غرض واحد من نقده لآراء الفلاسفة الذين عرضوا مذاهبهم في الطبيعة. بل يلوح أنه في أغلب أمره مجرد هاوٍ dilettante يلهو بضرب آراء الفلاسفة في الطبيعة بعضها ببعض؛ وإن كان الاتجاه الأوضح هو الرد

---

(١) « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » ص ١١٣ وما بعدها، نشرة كروس، القاهرة سنة ١٩٣٩.

على الصانعين، باتخاذ موقف أقرب إلى من ينكرون الطبيعة ويفسرون بها حدوث الأشياء، أي أنه موقف ديني واضح المعنى، وهذا يزداد شكاً في إمكان نسبته إلى الرازي . وإنما يعنينا هنا أن نعرف أن هذه الآراء لا بد أنها كانت منتشرة في الفكر العربي في القرن الرابع خصوصاً، وكان لا بد ثمة رجال يعتنقونها، وإلا لم نفهم الحكمة في وضع كتب تحوى كهذا فيه ردود على مذاهب لم يكن هناك من يؤمن بها في تلك البيئات

والموضع الثاني هو في الكتب المنسوبة إلى جابر فصاحبها يؤمن بمذهب أصحاب الطبائع ويدافع عنه في أكثر المواضع وخاصة في الصفحة التي أشرنا إليها آنفاً[1]، مما لا يحتاج إلى مزيد بيان

أما عند الصوفية فالشعور بالطبيعة عندهم — على الرغم من إيغالهم في الرمزية — فيه جانب حسي جمالي واضح وخاصة عند السهروردي في رسائله وخاصة في «رسالة أصوات أجنحة جبرائيل»[2]، ففيها حرارة في التعبير عن الإحساس بجمال الطبيعة والاتحاد بها في الإطار الطبيعي الذي

(1) «مختار رسائل جابر بن حيان» ، ص ٤٦١ س ٥ — س ١٦
(2) راجعها في كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام» ، القاهرة سنة ١٩٤٦.

وضع فيه رؤياه الصوفية للعالم الغيبي في هذه الرسالة . ولم يشأ الشراح — على عادتهم في التحريف وتخريج النصوص الحية — أن يفهموا من وراء هذه الإشارات بالملائكة الصحيحة معانى مستورة رمزية . والحق أن الإحساس بالحنين عامة . وفي الطبيعة بوجه أخص عند السهروردي — إحساساً حاراً صادراً عن مزاج فني وعرق شرقي يبني حاجته ويقدر سعته مسقطه . وهو يكشف عن هذه الروح في كل كتاباته ، وحتى في عنوانات رسائله ، فهي كل أمره ، وأصوات أجنحة جبرائيل ، وصفير سيمرغ ، والغربة الغربية ، ... على نحو يشبه كثيراً صوفياً شاعراً مثل القديس يوحنا الصليبي (سان جوان دلاكروث) .

وهنا نصل إلى الخاصية الرابعة ونعني بها القول بتقدم العلوم ، وبالتالي بالتقدم المطرد للإنسانية . وعلى الرغم من أن هذه الفكرة يبدو أنها في تعارض مع نظرية الزمان عند الروح العربية ، وهي التي تتصوره على أنه ذو بدء ونهاية ، في فترات تبدأ بحادث خارق ديني وتنتهي به[1] فإنا نجد فكرة تقدم العلم التي يخيل إلى المرء أنها أوربية خاصة ، لأنها تتبع

(١) راجع كتابنا « الزمان الوجودي » ص ٨٣ — ص ٨٦ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

من تصور الروح الأوروبية للزمان على أنه يسير في اتجاه لانهائي. ونقول إنها مع هذا قد وجدت من قال بها في الحضارة العربية، لكن في نطاق محدود ليس فيه من الجرأة ما في هذه الخصائص أو على نحو ما قالت به الروح الفاوستية. فنحن نجدها عند جابر بن حيان في صورة غامضة في موضعين[1] خصوصاً. ولكننا نجدها بصورة واضحة وصريحة كافية عند أبي بكر الرازي، وذلك في مناظرة جرت بينه وبين أبي حاتم الرازي وفيها يمثل موقف المعسكرين التقليدي الديني، والتنويري العقلي. فأبو حاتم يمثل المعسكر الأول يستنكر أن يكون التابع أعلى من المتبوع والمأموم أعلى في الحكمة من الإمام، وهو يقصد بالتابع والمأموم المتأخر زمناً أيا كان، لا النسب. فيرد عليه أبو بكر الرازي قائلا: «اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة، إن صرف همته إلى النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته، علم علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخر، لأنه قد علم من تقدمه وفطن لفوائد أخر واستفضلها، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد

(١) «مختار رسائل جابر بن حيان» ص ٣٥١ س ٧ — ص ١٠، ص ٧١ س ١١ وما يليه.

بوجوب الزيادة والنقص(١) . وإن حاول بعث فيه أي حافز،
هذا لتمسك بكل قوته بعمود الروح العربية الأصيلة. كذلك
عرض أبو بكر الرازي هذه الناحية بطريقة أوضح في مستهل
كتابه «الشكوك على جالينوس»(٢) وهنا عبر عن فكرة
التقدم العلمي على نحو لا شاهد له نظيراً من قبل. وإن وجدنا
عند رجال العصر الهليني أثارات ضئيلة من هذه الفكرة،
بل في كثير من التحفظ والتحديد من نطاقها، بعكس
الرازي الذي أطلق القول في هذا ولم يضع للتقدم حداً
وبهذا أراد أن يحطم تلك النزعة المحافظة السائدة في الحضارة
العربية والتي جعلت شارتها «ما ترك الأول للآخر شيئاً»،
و«هل غادر الشعراء من متردم»، إلى آخر هذه الأقوال التي
تعبر فعلا عن خاصية أصيلة في الروح العربية مرتبطة بطريقتها
في تصور الزمان.

— ٣ —

والآن وقد فرغنا نتتبع خصائص النزعة الإنسانية في الفكر

---

(١) «رسائل فلسفية» لمحمد بن زكريا الرازي، ص ٣٠١، نشر كراوس، القاهرة سنة ١٩٣٩.

(٢) راجع «جابر بن حيان» لكراوس، جـ ٢ ص ١٢٦ تعليق ١. وراجع عن هذه المسألة ومركزها في الفكر العربي والموقف المتأخر، هذا الكتاب، جـ ٢ ص ١٢٥ – ص ١٢٦ والإشارات إلى المراجع الأخرى في هذه الصفحات. ثم راجع هذا النص في نصوص الصفحة نفسها.

العربي لم يبق علينا إلا أن نحدد معالم هذا التيار الذي سرى بقوى شيعية كما رأينا في الأوساط الفكرية والصوفية على اختلافها، حتى نكشف عن صفوف أولئك الذين أنكروا قيام نزعة إسماعيلية في الإسلام.

فضلاً عن هذه النزعة تمكن من شأن نفر من المتوحدين الشواذ الذين كانوا يعيشون في مصر وفي بيئة الفكرية العربية، التي كانت كما رأينا تتمثل في أوساط كاملة تبعث الحركة بكل حماسة. فمؤلفات جابر هي من صنع جماعي للأوساط الشيعية والإسماعيلية بحيث يمكن أن نعدها لسان حالها. وهي أوساط واسعة منظمة تجري على تقاليد ثابتة. والآراء التي كان ابن عربي خير معبر عنها قد راجت رواجاً هائلاً في مدارس الصوفية كلها بحيث تحددت تيارات الصوفية التي ظهرت من بعده وفقاً لها. وعدتها بمثابة ملك مشترك ثابت للتصوف في الإسلام.
والنزعة التنويرية الإلحادية التي يمثلها ابن الراوندي انتشرت وكان لها أثرها الحاسم في التطور الفكري العربي في القرن الرابع الهجري، بحيث نستطيع أن نرد كثيراً من تيارات هذه العصر إلى تأثيره سلباً أو إيجاباً، هجوماً أو تأييداً، وكلاهما في حسابه التقدير سواء [1]. والشخصية الوحيدة التي نستطيع أن

(1) راجع كتابنا « من تاريخ الإلحاد في الإسلام » ص ١٠٧ — ص ١٢٠

نقول إنها كانت موحدة إلى حد كبير في شخصية محمد ابن زكريا الرازي، لا لأن الوسط الذي كان يحيط به كان بطبعه مضاداً تأثره به ونشر أفكاره، بل لأنه كان نسيج وحده. وكان يتقدم عصره بمراحل واسعة جداً، بحيث لم يكن من المستطاع أن يحيط به إدراك العقل المفكر العربي حتى بعد وفاته بعدة قرون. ولهذا يجب أن يوضع كحد عن تلك النزعة الإنسانية العربية.

وإذا أمعنا النظر في كل ما وجدناه حتى الآن لكشفت لنا هذه الحقيقة، وهي أن التأثير المولد لهذه النزعة الإنسانية لم يكن التراث اليوناني بمعناه الخاص، وإنما كان التراث الشرقي من إيراني وإسرائيلي وأفلاطوني محدث، إلى جانب شيء من الهندي والبابلي والكلداني. وتلك هي الأصول الروحية الأولى الحقيقية للروح العربية، ولهذا كان من الضروري في منطق التاريخ الحضاري أن تصدر هذه النزعة الإنسانية عنها، وعنها وحدها، لا عن أي تراث أجنبي آخر مهما تكن مكانته في الرقي الروحي وغناه. وعدم تنبه أمثال بكر، بل وكل الباحثين في الحضارة العربية حتى اليوم إلى هذه الحقيقة، وهي أن النزعة الإنسانية أولاً ضرورية الوجود في

كل حضارة غالبة تسع نضوجها . وثانياً أن الضعف في إيجادها هو الأصول الروحية التي نشأت هذه الحضارة في أحضانها ، تقوى عن عدم تنبههم إلى هذه الحقيقة وتطبيقهم الآثار والأوضاع حيثما اتفق . ثم إنهم في عدم إدراكهم وجود نزعة إنسانية في الفكر العربي ، نزوعاً شديداً جداً . فبلغت أعلى درجاتها عند السهروردي المقتول ، لأنه خير من كان شعر شعوراً ذاتياً بالأصول الحقيقية التي يجب أن تصدر عنها هذه النزعة ، تلك الأصول الشرقية الإيرانية العرفانية . وإن كان الآخرون ليسوا أقل منه شعوراً كبيراً بهذه الناحية : فجابر بن حيان يجد أسلافه الحقيقيين في هرمس وبلياس الطوانى ، وأبو بكر بن زكريا الرازي في الصابئة والحرنانيين وأصحاب المذاهب الإثنينية . أما ابن عربي فيبدو أنه كان من النفاق أو عدم الجرأة بحيث لم يتجاسر على التصريح بهذين الأصلين . وإن كان في قرارة نفسه يعلم أنه إنما يصدر عن هذه الأصول الإيرانية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة .

أما من حيث التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي فنستطيع أن نقول إنها بدأت صورتها الواضحة القوية في منتصف القرن الرابع بعد أن مهد لها ابن الراوندي

في القرن الثالث ، واستمرت تقوى وتتعمق [illegible] وتوسع ميدانها من الدين إلى [illegible] حتى [illegible] الصوفية الإسلامية في القرن السادس قمة في مؤسسها الأكبر السهروردي المقتول الذي أعطى نزعته كل شعوره [illegible] فكان بهذا أعلى قمة في تطورها . ومنذ [illegible] أخذت تتسع وتصبح أكثر اتصالا [illegible] من عرف [illegible] ، [illegible] الروح [illegible] في [illegible] واستمرت تتعدد في مظاهرها [illegible] دون [illegible] الأصلية ، حتى بلغ صدر الشيرازي [illegible] في القرن الحادي عشر الهجري (١) لكنها كانت قد فقدت مميزاتها الخاصة منذ نهاية القرن السابع . وهذا نستطيع أن نحدد تاريخ النزعة

---

(١) اعتمدنا في ذكر [illegible] على [illegible] من ناحية [illegible] ١٩٢٥ ؛ بكر ، «دراسات إسلامية» C. H. Becker : *Islamstudien* ج ١ ص ٣٢ سطر ١ ، ص ٢٦ سطر ٩ ؛ ودرمنغم ، «حياة الأولياء المسلمين» ص ١١ ، Emile Dermenghem : *Vies des saints musulmans* [illegible] أما الأب [illegible] الرأي [illegible] الإسلامي [illegible] فكري [illegible] في مناسبة أخرى

للإسبانية في تفكير العرب منذ من مطلع القرن الرابع حتى
نهاية القرن التاسع عشر.

وهل من أولاد عمومة معشر شباب العرب الكويت ،
يسعى بجاد رعاة إسبانية حديثة ، ولكن لا [illegible] حتى في
معرفة الشرق ... فيحقق أن تعبير ، محرية الإسبانية
في عادتها أصلا فعلا ؟

سعد بن دعوة وتقدير منه

أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي

ومذهب الوجودية

بين كلتا النزعتين الصوفية والوجودية، صلات عميقة في المبدأ والمنهج والغاية

في المبدأ لأن كلتيهما تبدأ من الوجود الذاتي، وتعيّن من أحواله مقولات لفهم الوجود. وهي بالتالي تجعل الوجود سابقاً على الماهية عند كل فلسفة صوفية. فالأحوال، عند الصوفي هي بمثابة المقولات والتكيفات عند الفيلسوف الطبيعي، لأنه لا يعترف بوجود حقيقي غير الوجود الذاتي. أو هو على الأقل يجعله نقطة البدء ثم ينتقل إلى الوجود الذي فوق الوجود الفردي، ويفرق بين نوعين من الوجود ونعني بالأحرى المعرفة بين بحث وتأمل، فالأول عن الوجود العرياني والثاني بالوجود الذاتي. ونسمي أحدهما هنا بالتصاعدي مستويات المعرفة، ومستويات الوجود عند السهروردي[1] خصوصاً، لأنه يرى أن الحكمة البالغة غاية الحكمة هو من بدأ بالمعرفة الفلسفية المجردة، ثم ارتفع منها

---

(1) راجع: «حكمة الإشراق» ص ٥٧ – ص ٥٨، طبع حجر بطهران سنة ١٣١٦ هـ – ١٨٩٨ م – وراجع في هذا كتاب هنري كوربان عن «السهروردي ... مؤسس مذهب الإشراق»، في ... «مطبوعات ... » ص ١١٣، ... ١٩٣٩.

[illegible] كتبه
[illegible]
[illegible] وجها
[illegible] نفسية شخصية [illegible]
[illegible]

[illegible] و [illegible] [illegible] ونسمي [illegible]
[illegible] كله [illegible]
[illegible] مقصود [illegible]
لإنسان الكامل [illegible]
[illegible] في [illegible]
[illegible] وجود [illegible]
[illegible] وجود [illegible] وجود [illegible]
[illegible] لا [illegible] في [illegible] وجود
[illegible]
[illegible] وجود [illegible] الكامل [illegible]
[illegible]

وفكرة الإنسان الكامل [illegible] في [illegible]
الأوحد[2] [illegible] Das Einzige [illegible] ، خصوصاً عند
كيركجورد [illegible] الأوحد [illegible]
[illegible] الكامل في [illegible]
الإسلامي [illegible] الأوحد [illegible] في [illegible]

---

(1) [illegible] الإنسان الكامل [illegible]
(2) راجع [illegible] كيركجورد [illegible] ص ٢٧٠ —
ص ٢٧٤ [illegible] Jean Wahl: Études [illegible]

[illegible]

أباح لكم دمى فاقتلونى ... اقتلونى تؤجروا وأستريح .. ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى[1] » . وما صدرت عنه هذه الأقوال المليئة بالمعنى إلا لشعوره بأنه فريسة، وبأن عليه أن يضحى بمهجته ودمه ، (« تهدى الأضاحى وأهدى مهجتى ودمى ») . أما الشعور بالوحدة مع الله ، وبالتالى مع نفسه — لأنه لن يكون ثمة غير واحد هو هو نفسه — ففى أقوال الحلاج وأشعاره أبلغ تعبير عنه . والفكرتان الأخيرتان متصورتان . فمن هو فريسة مقدم لأعين الناس يحيا مع الله وحيدا لوحده بين حضور الناس حتى لله . لكن بين حضور الأوحد حضرت الأوحدية ، حضرت من أجل الأوحد ، دون أن تكون فى حاجة إلى مشاهدة بعض عن حضرتها ، كما يقول جان فال فى حديثه عن الأوحد عند كيركجورد[2] .

وهذه الفكرة أيضا ، فكرة الإنسان الكامل ، تجمع بين الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية . فقد رأينا فيها أكبر توكيد للنزعة الإنسانية ، لأن فيها تأليه الإنسان . والوجودية تضع الوجود الإنسانى مكان الوجود المطلق وتقول : « ليس ثمت كون غير الكون الإنسانى ، كون الذاتية

(١) أخبار الحلاج ، تحت رقم ٥٢ .
(٢) « دراسات كيركجوردية » ، ص ٢٧٤

بالماهية (١). وعلى هذا فالوجود الذي تجده كل من الصورة الوجودية موضوعا لها هو الوجود بمعنى الإضافي.

والفكرة الرئيسية التي تقوم عليها الوجودية، وهي أن الوجود أسبق من الماهية وأكثر منها حقيقة، تجد لها تعبيرا واضحا في الأوساط الإشراقية، خصوصا بعد أن عنيت بين الوجود المطلق والوجود العيني مصورة في معارضتها لما عند المشائية في مسألة مخصوصة عن [illegible] شرحها غموضها، لمثل الفلاطونية (٢) [illegible] مؤلف [illegible] فقد فصلا كاملا عن الوجود المطلق وبيان [illegible] بعض [illegible] بمباحث المذهب الوجودي في الوجود، [illegible] في هذا الموضوع قوله: وذكر المحقق [illegible] (...) أن الصادر عن الفاعل هو الوجود، أما الماهية فلازمة لمثل الوجود الصادر عن الفاعل، تابعة له في الخارج، منتزعة منه في العقل. وهو صريح في أن الوجود أثر حقيقي، والماهية

---

(١) [illegible] ص ٥٣، [illegible] ١٩٤٦ [illegible] Sartre [illegible] Existentialisme [illegible]

(٢) [illegible] (١٢) [illegible] ١٣٩٢ [illegible] ١٤ [illegible] ٣٨٠ [illegible] ٣ [illegible] ٢٤٥٥، ٢٤٥٧

[illegible] فالموجودات [illegible]
هو مطلق الوجود [illegible]
الوجود المطلق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الوجود [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الوجودية [illegible]

وهذا النص [illegible]
الوجود المطلق [illegible]
التعريف [illegible] مشهور [illegible]
الذي من حيث [illegible]

[illegible]

مذهب ، ووجدنا لدى الصوفية المسلمين هذه التفرقة الأساسية التي تقوم عليها المذهب الوجودي عند هيدجر ، وهي التفرقة بين الآنية والوجود . فالشيء من ناحية ثم بين الآنية والوجود الهوى – وإن كان الأمر فيما يكون إلى القوة – أو البعض منهم – بين الوجود المطلق هو ذاته ومن المهم هنا أن نعرف أن استخدام كلمة الآنية بالمعنى الذي أوردناه إنما يرجع إلى الصوفية وحدهم . بينما هو عند الفلاسفة بمعنى مجرد الوجود دون تحديد كما هو الأصل في معنى الوجود . وهذه الآنية خاصة عند الصوفية إلى إيجاد هذه التفرقة بين الآنية والوجود المطلق . فالآنية هي المرتبة الثانية ، أي الوجود الهوى Ex. ltt. عند هيدجر .

وللصوفية أيضاً معنى آخر عند الوجود الهوى هو الأعيان الثابتة ، فهم يعرفونها بأنها هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى (١) ، ومن الواضح أن تسميتها بالأعيان لا يقصد به تأكيد صفة الوجود الحقيقي إليها ، فهي ليست مجرد معقولات في علم الله ، بل لها كيان ووجود ثابت

(١) كتاب [illegible] . وكذلك [illegible] «مرآة الوجود» .

ونحن إذا جردنا هذا التعريف من مضمونه الديني — ولنا الحق في هذا، لأن من الممكن دائماً في التصوف تحويل الاعتبارات الدينية إلى اعتبارات إنسانية خالصة — وصلنا إلى تعريف الوجود الماهوي عند هيدجر في صورة أولية، ولكن مع ذلك واضحة بدرجة كافية. كما نلاحظ من ناحية أخرى أن كلمة «آنية» بالمعنى الصوفي، يعرف منها اصطلاح صوفي آخر هو «مرتبة الوجود». والشيء الذي يؤسف له حقاً فيما يتصل بالصوفية المسلمين هو أنهم كانوا أغنى في المصطلح الفني منهم في العرض المذهبي. ومن هنا كان حتماً اعتمادنا بالضرورة على هذا المصطلح، على ما في هذا من خطر، لأن التعريف بحكم تركيزه لا يسمح جيداً بمعرفة المقصد الحقيقي المراد منه خصوصاً في تفصيلات الآراء. لهذا نرانا مضطرين في تفصيل هذا إلى الحدس سبيلاً لتأويل كثير من المواضع، لأننا لا نملك من الوثائق ما ييسر لنا طريقاً أوفى بالتحقيق الدقيق. وفي هذا نحن مسؤولون إلى حد كبير عن التأويلات والتشبيهات التي ندلي بها.

ولما كان الانتقال من الوجود الماهوي إلى الآنية في المذهب الوجودي عند هيدجر خصوصاً وعندنا إنما يتم بنفوذ العدم في الوجود الماهوي، فقد كان من الطبيعي أن نحلل فكرة العدم

مكان العدم. وفي كل بحث في طبيعة الوجود عند الوجوديين، وبالذي حال عليه النحو كما عند الصوفية بإشراقيه [illegible] به والشك لحقيقة الأولى [illegible] إلى أسرار إليها آمنا [illegible] المؤمن بعقد فصلاً حدًا بين الصفة من الوجود المطلق وبين العدم، وكيف يمكن أن تؤول فيه [illegible]. وهذه أهمها أوجه الإشكالات التي يمكن أن ترد في هذا [illegible] على بعض [illegible] على كل وجه منها [illegible] لا [illegible] فيه [illegible] قال

الوجه الأول

الوجود نقيض لا يقبل العدم، ويلزم من قوله إنه كونه وجوداً معدوماً، وهو أولى لاستحالة

وهذا الوجه باطل لأنه لا يسير مستحيلة صيرورة الوجود معدوماً فيه إذا انتفى به نفي وجوده. فصار وجوده معدوماً

الوجه الثاني

الوجود المطلق واحد حقيقة، وقابل العدم متعدد بواحده فالوجود المطلق لا يقبل العدم البتة

وهذا الوجه باطل، لأن قابل العدم قد يكون واحد الحقيقة كزيد وكالإنسان

الوجه الثالث

[illegible]

[illegible]

الوجه الرابع

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وتكفينا هذه الأسطر لمعرفة المدى الذى بلغته عنايتهم بمشكلة العدم فى إمكان عوده إلى الوجود المطلق . ونريد أن نبرز منها المسائل الرئيسية التى نستطيع تأويلها من هذا النص الفنى . والأولى منها هى تلك التى أثارها فى الوجه الثانى ، وهى تذكر ما كثيراً بمحاولة هيجل تفسير وجود العدم فى الوحدة المطلقة بالوجود الكلى . فصاحب الإشكال ينكر فيه إمكان قبول الوجود المطلق للعدم على أساس أن فى عود العدم إليه إحداثاً لثنائية فيه ، مع أن الوجود المطلق واحد بالحقيقة فيرد عليه المؤلف بقوله إن الفرد يجمع بين العدم والوجود ، وليس يمنع هذا من أن يكون واحد الحقيقة . فيرد عليه المؤلف بقوله إن الفرد يجمع بين العدم والوجود ، وليس يمنع هـــذا من أن يكون واحد الحقيقة ، لأن الفرد واحد من حيث ذاته وهو ما لا يسيره الخصم ، لأنه لا يتصور الفردية إلا على أنها لا قوام لها إلا بالكلية ، فكيف تتصف بالوحدة بمعناها الحقيقى ، الذى لا يطلق إلا على الوجود المطلق ؟ ويعجب كيف يخرج هذا الوجود المطلق عن وحدته غير المتميزة ، وحدته العارية عن كل اختلاف ، إلى الكثرة والاختلاف بعود العدم إليه .

وهنا الخصم المفترض يؤيد رأيه هذا بالوجه الثالث ،

مثير أفكرة عدد التناقض أو المقولات ، وهي ما يؤدي إليه القول بإمكان قبول الوجود المطلق للعدم . ويرد عليه المؤلف بواسطة فكرة الخلق وإمكانه

ومن من يقرأ هذا البحث الرائع ولا يذكر في الحال أنه يراه كيركجورد ، وهو يرد على هيجل ؟ فالحجج التي يدلي بها الخصم المفترض ، وهو لا يعبر عن مدرسة كاملة عرض آراءها كل الذين تكلموا في شرح نصوص الحكم ، تشابه إلى درجة غريبة موقف هيجل منها تماما ، وردود المؤلف تمثل موقف كيركجورد . وإن جمع الحب بين نزعة هيجلية ونزعة كيركجوردية

فقول هيجل بأن الوجود المطلق هو الهوية الحقيقية والسوية المطلقة ، وهو الوحدة الخالية من كل تمييز في ذاتها ، وبالتالي من إمكان وجود العدم ، لأن التمييز سبب وحدة ، وكلاهما لا يقوم إلا بوجود العدم — يشبه كثيراً قول الخصم هنا بأن الوجود المطلق واحد حقيقة ، وقابل العدم ليس بواحد ، لأن العدم يؤدي إلى التغير ، وبالتالي إلى الاختلاف . وسواء نظر إلى هذه الوحدة على أنها ذاتية أو موضوعية في نظر هذا الخصم ، فإنها في تعارض كامل مع فكرة الفردية . والموقف الذي يقفه المؤلف هو نفس الموقف الذي يقفه

[illegible] وحده [illegible] ، ولا

[illegible] وجوب [illegible]

[illegible] يحقق [illegible]

[illegible] وجود [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] W [illegible] ٢٣٢ ص

[illegible]

يمكن أن يكون أيضاً كذلك، وهذا يكاد يشبه قول هيجل ، لأن الرابطة والوجود كلمتان تدلان على شيء واحد في كل قضية ، فالرابطة هي تدل على اتحاد الموضوع والمحمول ، وتدل على موجود واحد ، [illegible] وإنما يعبر دور [illegible] في تعين الموجود المتناقضات عند هيجل.

ونستطيع كذلك أن نوفق بين وجهة التشبيه في فكرة الوجود المطلق عند هيجل ، وموقف الخصم الذي يرد عليه [illegible] بالمشاهدة فيحاول هذا الوجود المطلق [illegible] له [illegible] [illegible] وإنما يمكن أن [illegible] [illegible] واجب الوجود [illegible] [illegible] والقول [illegible] ويحمل [illegible] [illegible] أو هو [illegible] [illegible] هو [illegible] وحق نعرف أن [illegible]

(١) [illegible]

معنى ذلك أن الوجود المطلق هو في نهاية الأمر المطلق أو [illegible] [illegible] معروف [illegible]

ولا بد أن نحدد هنا العلاقة بين أوجه التشابه بين موقف كل من هيجل وكيركجورد [illegible] واحد منهما الآخر، وبين موقف النزاع والخصام في كثير منها، حتى لا نتهم [illegible] لا فرق بين [illegible] والتعصب متشابهات لا أصل لها من واقع النصوص [illegible] أعرف عن نفسي أني ما كنت أقرأ بعض الصفحات من [illegible] الأولى [illegible]، حتى تمثلت [illegible] وتلقائياً كيركجورد [illegible] الفيلسوف مع هيجل أستاذه وخصمه الفكري معاً

ولنعد الآن إلى [illegible] في المذهب الوجودي عند هيدجر فيقول إن الذي يكشف عن العدم في مذهبه هو الحالة الوجدانية المعروفة بالقلق Angst، في هذه الحال نشعر بأننا معلقون [illegible] هو [illegible] الموجود بأسره [illegible] الموجود [illegible] ولا وجود في هذا [illegible] إلا [illegible] في العمق، وإن كان [illegible] في الخوف [illegible] فريسة [illegible]

(١) راجع [illegible] الوجودي [illegible] ص ٦ [illegible] ١٩٤٥

بحيث القول لأن كل فوق يؤذن بوجود، والموجود قد وقع في هذا الحرمان (١).

ولقد وجدت تعريفاً للعشق عند صوفية المسلمين يشبه تعريف هايدجر هذا كل المشابهة حتى إنه استرعى نظري إلى أبعد حد، وكان نقطة الابتداء التي انتهى إلى مكان وجوه الصلة أو أوجه الخلاف بين الصوفية ومذهب الوجوديين، مما دعاني إلى البحث في هذا السبيل حتى أعرض عليكم اليوم طرفاً من نتائجه. التعريف الذي أشير إليه هو الوارد في كتاب «جامع الأصول في الأولياء» للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانوي النقشبندي، وهو يقول:

«العشق وهو فاعل حركة الشوق صاحبه بإسقاط صبره وصورته في البدايات حركة النفس في طلب الموعود المتميزة عما سواه في الوجود. وفي الأبواب: فتق عشق الخلق فيتعرض إلى صاحبه الحياة، ويحبب إليه الموت. وفي المعاملات: توحش عما سوى الحق، وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلق. وفي الأخلاق: الإقلاع عن الصبر والطاقة، لما من الشوق للحق والعداء. وفي الأصول: الاضطراب في

(١) راجع [illegible] ص ١٥١ – ص ٥٢

القرار في مقصود، على كل ما يتطرق الشك إليه أو يقتضي [illegible] وفي الأزمة فلقد [illegible] ويساور [illegible] ودرجة في الولايات فقد [illegible] الوقت ويبقى [illegible] وفي حقائق فلقد يبقى [illegible] ولا [illegible] والصفاء وفي [illegible] فقد لا [illegible] على كل [illegible] (١)

وقد [illegible] أثر على [illegible] وهو [illegible] بين [illegible] وللوجودي، والأخص [illegible] وهو [illegible] ولم يعثر على مصدر [illegible] يمكن أن يكون المؤلف قد أخذ عنه [illegible] تقول من [illegible] لم يعثر على نص آخر تعرض [illegible] الخروج في [illegible] أنه تناوله على أنه [illegible] جداً من الخوف. ولم يفهم [illegible] الدفين [illegible] قرب [illegible] في مصر وصف [illegible] في [illegible] الذي أو [illegible] صاحبه [illegible]

(١) [illegible]
[illegible] ٣٢٧ [illegible]
١٣٢٨ [illegible]

وراح يبحث فروقه الدقيقة في تطور خاص بمدينة حتى [illegible]
[illegible] في تلك المدن العشر المعروفة التي تعرض لصنف [illegible]
ضريبة وهو يتميز بكل [illegible] من أحوال [illegible]
[illegible] إلا من [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

هذا [illegible] القلق [illegible] ambivalent [illegible] يجمع من الشوق [illegible] كما [illegible] كيركجور [illegible]

[illegible] القلق [illegible]

[illegible]

[illegible]

ومن هنا كان تحديده أكثر تفصيلا من تحديد هيدجر في هذه النقطة الأخيرة.

وفي التجربة الأدبية، أي في الأدب، يكون القلق قد يصدق الخلق، فيتمثل في صاحبه [illegible]، ويحس فيه الموت، وهذا أول كشف [illegible] على أن هذا [illegible] القلق [illegible] لا [illegible] يحدث هنا عن [illegible] النفس ظاهرة لا [illegible] (١) معروفة في علم النفس، وهي [illegible] القلق [illegible] الأدبي [illegible] أيضا والمشابهة [illegible] مؤلف [illegible] أو [illegible] كل من [illegible] القلق قوة [illegible] ولا نستطيع [illegible] إلا [illegible] في هذا لأنه [illegible] والنفس [illegible] الأحوال والأشواء (٢)، وهذه [illegible] القلق مطلع [illegible] الكلام (٣). وأما [illegible] فيتمثل في صحته حياته ويحس فيه الموت، فيستطيع أن [illegible] في

(١) [illegible] ١٩٤٣ [illegible] Boutonnier, L'Angoisse
(٢) [illegible]
(٣) [illegible] ص ٣٢ [illegible]

وفي [illegible] الأخلاق [illegible]

وقد [illegible] في [illegible]

[illegible] مرح [illegible]

[illegible] الحق [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وفي [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وأخرجه [illegible]

(١) [illegible] ص ٢٥٤

منصرفا عن كل ما يشغله عنه، فكما يقول [illegible] كجوردانو [illegible]
عن نفسه «إن العقل هو مبدئي الأصلي» (١)

وفي المرحلة الثانية من العصر الأول تقع الدلالة إلى بعض
من الجانب العقلي من الجانب الوجودي، وهي المرحلة
اللاهوتية [illegible] العقل [illegible]
[illegible] فوق [illegible]
[illegible] في مرحلة [illegible] معرفة،
وهي [illegible] ولا
[illegible]، وفي هذا [illegible]، وخاصة في القسم
[illegible] أن يكون [illegible]
[illegible] مرتبة [illegible] العقل [illegible] كشف
[illegible] مرتبة [illegible] وفي هذا [illegible]
[illegible] على [illegible]

وهذا [illegible] في عصرنا [illegible] في هذا التحيز [illegible]
خلال العقل [illegible] القسم [illegible]
[illegible] يقول عن [illegible]
[illegible] العقل [illegible]

(١) [illegible] سنة ١٨٤٣

والوقت هو كما يعرفه المؤلف نفسه في موضع آخر من هذا الكتاب (١). هو إما بمعنى الزمن الحاضر الذي هو واسطة بين الماضي والمستقبل، أو بمعنى ما يصدق على الصوفي من وارد يأتيه من تصريف الحق دون اختيار منه. والوقت الذي تعنيه الصوفية هو «الآن الدائم» (٢). وعلى هذا فإن الوقت يدل على الحاضر الخالص غير الممتزج بشيء من الماضي أو المستقبل. ولهذا فإن المؤلف يتطرق هنا إلى فكرة الزمن في القلق، ويرى أن القلق شعور بالحضور من بين لحظات الزمان، إذ يصور عنه بأنه في صميم الوقت، أي أنه يعيش في الآن الخالص الصوفي فهو يمثل من الناحية الذاتية «الآن الخالص» Le pur instant

ونظرية هذه الصورة نجدها كذلك عند هيدجر من قبل في كتابه «الزمان والوجود» (٣) أن القلق يدور على الآن الحاضر، ويقوم في الآن. خصوصاً لأن الآن لا نشعر فيه بالحركة، ولأن كما نعرف لا نرى فيه حركة، والشعور بالآن لا يتم حقاً إلا في حالة عدم فعل، وبالارتباط العمق

---

(١) ص ٣١٢

(٢) راجع « [illegible] » [illegible]
الكاشي، [illegible]

(٣) ص ٥٣ — ص ١٥٤

ألا ترى كيف يربط بين السرمدية و [illegible] فيقول إن الصلة ما بين الزمان والسرمدية .

ومن هنا جاء الربط بين الزمان وبين الوجود عن طريق فكرة الحق . ويشير إلى الزمان على أنه من نسب الوجود ، وأن الوجود بطبعه مقترن بالزمان في كل أحواله . والحق أن الزمان عند [illegible] أن يكون الزمان الوجودي وحده ، لأنه يعبر عن [illegible] الوجود به يكون هو [illegible] ومن هنا [illegible] صاحب الزمان ، وصاحب الوقت والحال . [illegible] كان العارف عند [illegible] المحقق [illegible] الأولى ، [illegible] على حقائق الأشياء خارج عن الزمان [illegible] وصفاته وأفعاله [illegible] في الزمان [illegible] ، وفي المكان [illegible] والنقص ، لأنه متحقق [illegible] (١) فهو إذن صاحب الوجود المتحقق . أعني أن صاحب الزمان والوقت والحال هو المتحقق [illegible] ، وفي هذا

(١) [illegible] الكاشي ، [illegible]

جمع وصلح بين الوجود والعدم ... من تمثل الوجه
تمثل الآخر .

أما الشرط الثاني من عبارته وهو أن تعلو وتبقى الصمت ،
فمعقود ... إلى مستوى هذا الحديث عن العمق حتى تستطيع أن تعلو
يكشف عن العدم عند هيدجر ، وبه نشعر في تلك الحال
بزوال الوجود ... لأننا نشعر ... فيصبح
الوجود في جملته هوية منضمة ، هي والعدم سواء .

وهذا هو ما نفهمه مما ... قول المؤلف بأن نلتقي ونبقى
الصمت ... كل صفة ... كما تقول ، والثاني يشبه
ما نسميه الحاضر أو العدم ... من هيدجر ومن
المؤلف لا يحتاج إلى فصل بين ... ولا ... نتوسع في
شرح هذه الناحية ، لكننا ... أوضح وأكثر
تفصيلا بينه وبين ما نسوقه هيدجر في هذا الباب من حيث
... الذروة في العمق وتفسير المدلول الوجودي للقلق بوصفه
الكاشف عن العدم ، وبالتالي عن الوجود ... عن
الآنية ... هو الشرط في ... المتحقق
بالإمكانيات على هيئة آنية ... على من
الوجود الماهوي

والمرحلتان الأخريان تبين عن تدرج في تحقق هذا المعنى : فبعد أن كان الانزلاق في مرحلة الولايات خاصاً بالصفات ، أعني بالمحمولات ، نراه في مرحلة الحقائق ويمس الموضوعات ولكنه لا يمس إلا العلاقات والصفات (الصفية من نعته ... من حيث إنه نفس نفسه ، وجمع صفاتها) ، أي يحدث الانزلاق بالنسبة إلى الموجود ، لا بالنسبة إلى الحسية ولا شياء المتعضية ، وفي المرحلة النهائية مرحلة الذهنيات ، يكون القلق قلقاً ولا يبقى شيء ولا معيار ، وينحسر عن كل شيء أثره ، أي يحدث فيه تعدم الكامل لكل الموجود فتنقطع عملية الانزلاق ، وجودي آخر من نتائجها . فبعد أن كان القلق متعلقاً في البدايات بموضوع ، أي بشيء محدد ، صار قلقاً مطلقاً ، أي غير مرتبط بشيء معين فيصبح عدم التعيين ، كما يقول هيدجر : ليس مجرد نقص في التعيين بل وأيضاً الاستحالة الجوهرية لقبول أي تعيين » (١)

ومن هيدجر يشترط في هذا الانزلاق أن يتم دفعة واحدة ، لا بنوع من التدريج ، وإلا لم نفهم حقيقة

---

(١) « ما الميتافيزيقا » ، ص ٣١ .

نعلم شأن برجسون [1] الذي جعل هذه مجرد سبب منطقي وزعم أنه يأتي نوع من التجربة المستمر يسقط كل تصور في موضوع [illegible] جعله لا يدرك شيئاً من معناه الوجودي العميق وهذا المعنى الذي شرطه هيدجر مفحوص منه في حالة مؤقتة فحسب [illegible] لأن شيئ عنده [illegible] و [illegible] في وقت [illegible] في دفعة واحدة وصيرورة التحقيق [illegible] الخاص في هذا التمييز في تقدم [illegible] عصرنا [illegible]

هذا أنموذج من [illegible] مثلاً [illegible] أن نستخرجه من تحليل الأحوال كما يصف الصوفية [illegible] ووجه قد رأينا أنهم شهدوا على [illegible] الذي [illegible] وتصوف [illegible] في هذا التحليل الذي الوجودي [illegible] الأحوال الصوفية وتحليلات الصوفية [illegible] في [illegible] حيث الأولى أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها وننصفها عليها نوراً وهدى من التصنيف الوجودي الحديث ، حتى

[1] [illegible]

[illegible] بكل تراث وقيمها الخلقية و[illegible] أن يكون في
[illegible] من [illegible] من الاستعادة والاستلهام
واتخاذ [illegible] في [illegible] وجودي [illegible]
أن [illegible] في الحياة والوجود [illegible]
[illegible] لا [illegible] الغرب ما [illegible]
الوجوديون [illegible] من [illegible] ومن إليه [illegible]
[illegible] الوجودية [illegible] يستطيع أن [illegible]
[illegible] وجودي أصيلا من [illegible] الروحي وهذا على
[illegible] من [illegible] لأن [illegible] يقول [illegible]
[illegible] لا [illegible]
[illegible] أن [illegible]
[illegible] المسيحي [illegible] وهذه
[illegible] أن [illegible]
[illegible] أمري
لأني لا أستطيع أن [illegible]
مسيحي [illegible] مسيحي [illegible] هو المسيحية [illegible]
[illegible]
منابع الوجودية [illegible] على كل ملابساتها [illegible]
[illegible] في وسع [illegible]
[illegible] وحي [illegible]

عموما عميقة إخصب كتبه التي أحدثها في أمثال هيدجر وياسبرز ومن إليهما من الوجوديين

وعلى الرغم من أن [illegible] المواقف [illegible] كيركجورد ساعد شيئاً فشيئاً على العوامل الفعالة في تكوين مذهبه حتى تعرضه تارة عن ملابسات التجربة الإيمانية المسيحية، وهو الذي لا [illegible] في هذا [illegible] من [illegible] حقيقة مذهبه، وبالتالي فيه [illegible] من قوة [illegible] خصب المولد وليس [illegible] هذه [illegible] وجوديه في [illegible] الثانية [illegible] لمرعه. فلا [illegible] الأخرى توحي في الأ[illegible] الاعتقاد [illegible] [illegible] في [illegible] الوجودية هي وحدها في صورة الأولى [illegible] بعض [illegible] فهيدجر مثلا كان أن يستخدم أكثر [illegible] من خطيئة وهبوط وعلو وشجاعة [illegible] في [illegible] من كل مدلول ديني حتى يجعلو [illegible] جماعة [illegible]

[illegible] الكبير في [illegible] ولسنا خصوصاً [illegible] ما أثبتناه في هذا البحث من إمكان اتحاد الصوفية العربية [illegible] كيركجورد عند الوجودية الأوربية. وفي هذا من الأهمية الكبرى ما لا يحتاج إلى [illegible] بيان

وهنا يجب أن ننبه إلى [illegible] أن [illegible] أن يطل

[illegible] في [illegible] و[illegible] الشطحات في [illegible] وعن
غرور ونقص أن نفسه [illegible] كيركجورد
[illegible] أعني [illegible] الصوفية الإسلامية وبين المذهب
الوجودي [illegible] الأول [illegible]
[illegible] في [illegible] آخرة أني
[illegible] مكان وجود
[illegible] المذهب [illegible]
[illegible]
[illegible] المذهب الوجودي عن فكر
كيركجورد [illegible]
[illegible] كيركجورد
[illegible]
[illegible] حروف [illegible]
[illegible] في [illegible] لأورق
لأن كيركجورد قد [illegible] الذي يمثل نقطة
[illegible] التصور [illegible]
[illegible] في تفسيره ، لا بعد علينا أن نعترف بما
[illegible] أوجه [illegible] التصوف الإسلامي وبين
المذهب الوجودي [illegible] التصوف أن يكون نقطة

[illegible] في [illegible] كتاب الوجود

وفي [illegible] أن [illegible] [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible] الشخص [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وجود [illegible] في [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] كتاب [illegible] [illegible] [illegible] كتاب [illegible] [illegible] هيدجر أو [illegible] كتاب [illegible] وجودي [illegible] هيدجر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] خصوصاً هذه [illegible] كتاب الوجود [illegible] الفلسفة [illegible] وجوداً [illegible] مجرد [illegible] في وجود [illegible] الفلسفة كما هي عند هيدجر [illegible] هي لا فلسفة [illegible] أو [illegible] موضوعها الوجود [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

قد أراد هو الآخر [illegible] أن يجعل [illegible]
[illegible] التعبير [illegible] الوجود [illegible] ويكون
في [illegible] الوجود [illegible]
لا يمكن [illegible]
[illegible] وقد كان [illegible]
[illegible] على [illegible]
الأساس [illegible] (١) والسهروردي
لا [illegible] البحث في [illegible]
[illegible] نور على [illegible] شعور [illegible] في
فهم السهروردي لأنه مشترك في [illegible]
[illegible] هنري كوربان (٢) ، [illegible]

(١) راجع [illegible]
[illegible]
ص ٦١ — ص ٩١ ، [illegible] ١٩٤٦

(٢) راجع [illegible] السهروردي [illegible]
[illegible]
[illegible] ص ٩٣ — ص ١٣٥ [illegible]
[illegible] ١٩٤٦
Henry Corbin [illegible] philosophie de
[illegible] Sohrawardî

دراسته الأولى الإجابة للسهروردي موجبة – إلى حد ما – بهذا التفسير الوجودي. لكن لا يزال المجال مع ذلك واسعاً لدراسة كل من الحلاج والسهروردي المقتول على ضوء مقرراته ههنا. ويمكن فعلاً أن نضم إليهما ابن سبعين، هذه الشخصية العربية الشاذة في طرافتها وأصالتها، وخاصة فهم سباق الحكم الذي قامت به على حدته، فكان فعلة وجودية من الطراز الأول، لابد أن يكون قد قام على أسس وجودية. ونعني بذلك انتحاره بقطعه أحد شرايينه، وهو عمل إرادي رائع بنفسه لا يكاد نجد له مثيلا في تاريخ الفكر العربي.

ولقد نشعر نحن من جانب آخر بشوق إلى ابن عربي على دراسته، خصوصاً وأنه مهمل إهمالا تاماً حقاً. أما ابن عربي فقد كان مجرد فيلسوف في الوجود، وليس في حياته كما نعرفها ما يدل على أنه حيي شيئاً من آرائه. ولهذا لا تشوقنا شخصيته بقدر ما تشوق شخصيات أولئك الذين ذكرناهم، فهو رجل معرفته أكثر من روحه، وهذا واضح خصوصاً في نزعته الأنسكلوبيدية الواسعة، مما من شأنه أن يعمي شخصيته عن واضحة المعنى، لأنها لا تقتصر على حدود محدودة، ولا تتخذ صورة معينة. وأكبر شاهد على هذا كتابه الرئيسي «فصوص الحكم»، فبينما نرى الحلاج يقتصر على شخصية المسيح من

[illegible]

[illegible]

[illegible] السهروردي أو الحلاج أو ابن سبعين، خصوصاً من أحس بنجاح مذهب هؤلاء.

ونحن في هذا [illegible] بعض [illegible] لتوكيد ما ذهبنا إليه من وثيقة الصلة [illegible] لأنها حلقة [illegible] من التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي [illegible] الفلسفة [illegible] التي أراد [illegible].

أما المسألة الثانية فهي أننا نخشى أن يبادر إلى بعض الأذهان [illegible] الصوفية [illegible] عن [illegible] الإسلامية [illegible] في مذهب الوجودي [illegible] في هذا [illegible] أن [illegible] ولا [illegible] الأصيل [illegible] الوجودية [illegible] في هذا [illegible] أن هؤلاء [illegible] المصادر الأصيلة التي [illegible] في [illegible] الوجودي، ومعنى هذا أن تتمثل كل [illegible] وأفكارهم [illegible] إلى أن

يتيسر لى إقامة وجوديه على مقربة من الدعائم متينة القواعد وحتى لو تحقق ما أجد ، فلن يستطيع هؤلاء أبداً ... أن يودعهم حتى آخر حدود بلادنا لغرسه بحضارتهم جديدة — تلك الحدود التى يحوطها مترامية الأطراف — شاكرين لهم بيدرتهم الخصبة المدعمة نظاماً العسكرى . فانتهى هم إلى انتهاء فى المدن لنا مطروح لإسبانيه الواحدة ومن يدرى لعلهم أن يصبحوا أنفسهم آخرون من عشيرة الأفريقيين !

فن الشعر الوجودي

وجودية أو [illegible] المسافات بين الشعور والشعور [illegible]

[illegible] إلى وجوده

فالشعور بالمسافة [illegible] عن الوجود [illegible]

[illegible] عن الإمكان، والآخر [illegible] عن الآنية. والوجود

إمكان وآنية [illegible] والشعوران بالمسافة متكاملان، [illegible]

[illegible] الواحد عن الآخر [illegible]

[illegible] في [illegible] الآخر [illegible]

في الإمكان [illegible] في [illegible]

[illegible] في [illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود وهو [illegible]

وهذا [illegible] كل [illegible]

[illegible] كل [illegible] هو [illegible]

[illegible] أن [illegible]

[illegible] وأن [illegible]

[illegible] أن [illegible]

[illegible] ص ٣٢ [illegible]

[illegible]

مغلق عليه في نطاق مذهبه . فكل الفلسفة الوجودية تنكر على الفيلسوف هذا الانغلاق في المذهب . ومن هنا كانت ثورتها المعروفة ضد المذهب وروح المذهب Système ، لأنه لكي يفهم الوجود فلا بد له أن يحياه ويمثله ، وبالتالي أن يندمج في الوجود في نفسه بدلا من أن يعلو عليه فيه . كما أن من الناحية الأخرى لا نتصور الشاعر إلا وقد حسن تعبيره من بعض . فقد فيه وتعدد فيه . واعتراض ثان هو القول بأن الفلسفة تنشد التوحيد في النظرة إلى الوجود والحياة ، بينما الفن والشعر ينشد التعدد بحيث لا يرد إلى مركز معقول واحد لأنه يميل إلى التفاصيل والجزئيات . بينما الفلسفة ترمي إلى الكلي وتنشد المذهب والكليات . وأصحاب هذا القول ينسون حقيقة جوهرية ، هي أن الشعر الممتاز هو الذي يجري فيه عرق واحد ويحكمه مزاج واحد ، بحيث يمكن رده إلى ما يسميه شارل دي بوس باسم الزمن الموسيقي tempo ، أعني النغمة السائدة المتكررة في شعره ، كما هي الحال تماما في الفكرة السائدة التي تفرع عالم فكر الفيلسوف وعنده تتوحد . واعتراض ثالث هو القول بأن عالم الشاعر هو عالم الخيال ، بينما عالم الفلسفة عالم الواقع . وهو قول إن قصد به التعبير عن التفرقة بين الإمكان والآنية ، فلا اعتراض لنا عليه ،

وفي هذه الحالة لا يكون لهم أيضاً قبول التعارض [illegible]
لهذه التفرقة، كما هو صادر [illegible] إلى قبول
التعارض بينهما على أساس أن الواحد وهم، والآخر حقيقة
شبيه بين البطلان، لأن الوجود [illegible] والواقع
والإمكان، ولا [illegible] هذه الأحكام تقويمية من حيث
الحق، إذ لا تقتصر [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود كما هو
موجود، بل من حيث الكشف عن الوجود [illegible]
[illegible] فإن هذا لا [illegible] فالشعر
[illegible] بالنسبة. حق في الواحد كالحق في الآخر
فليس الفيلسوف هو الذي يؤكد وحده أن عالم الشعر هو
حقيقي، بل الشاعر كذلك، وهو [illegible]
[illegible] فقال: «وأن يصير (الشعر) [illegible] هو الحياة، وما
عن إلا الحلم». وفي هذا توكيد كبير للحق في العالم الشعري،
فهو لا يكتفي [illegible] حقيقة الوجود حق هو عالم
الشعر. [illegible] الآخر [illegible] الوجود في [illegible]
أنه هو [illegible] والوهم [illegible] قوة في
أكثر من الموضع، [illegible] على درجة في [illegible]

[illegible] Andenken [illegible] الشعراء [illegible]

[illegible] الشعر تأسيس [illegible]

[illegible] موجوداً [illegible] وجود الأشياء [illegible] [illegible] هو تأسيس[1]

(١) [illegible]

Martin Heidegger "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" [illegible]

[illegible] عن تحقيق [illegible] وجود [illegible] ويمكن [illegible] ما يمكن [illegible] الفيلسوف في [illegible] عند الأول أقوى منه عند الفيلسوف [illegible] لا [illegible] في [illegible] أصلا إلا [illegible] وأسعد [illegible] خلقه [illegible] وقد كان [illegible] في [illegible] أكثر [illegible] في [illegible]؟ [illegible] الأحيان [illegible] الفيلسوف [illegible] في [illegible] حقيقة [illegible] أضعف كثيرا من [illegible] أما الفيلسوف [illegible] في [illegible] مع [illegible] إنسان [illegible] ولا [illegible] وعالمهما [illegible] أو [illegible] الأخرى [illegible] وما إليه [illegible] في [illegible] بالنسبة إلى [illegible] هو عند كل من الفيلسوف و[illegible]

[illegible]

وكان [illegible] في [illegible] والفلسفية

المتابعة [illegible] يخلق الكون بواسطة الكلمة لوغوس [illegible] كذلك الشعر الوجودي يخلق عالمه بواسطة الكلمة. كلمته [illegible] أعز القول الموجود. والفرق بينهما هو في أن كلمة الله [illegible] على ما عقبيه [illegible] في الوجود [illegible] كلمة الشعر [illegible]. [illegible] كانت الأولى صورا ومعقولات [illegible] لأنها انفعالية. و [illegible] [illegible] أحيانا [illegible] لا [illegible] والأصوات ذات الإيقاع النغمي [illegible] موسيقية [illegible] كان أن يكون [illegible] محقق [illegible]. أما كون الشعر [illegible] كلمة ومكان مجرد [illegible] في [illegible] مرة [illegible]. أما الشعر [illegible] [illegible] في [illegible] خلق [illegible] المعنى

[illegible] لا [illegible] في اللغات الأوربية [illegible] من [illegible] [illegible] لا [illegible] الوجودي [illegible] الشعر ومن هنا نستطيع أن نعرف الشعر الوجودي [illegible] لا [illegible] في [illegible] أنه [illegible] على العكس

حتى نحيله إلى الواقع بواسطة اللغة [illegible] وهي في [illegible]
في عالم الإمكان إذ يحس الإمكان في الذهن . وهو [illegible]
[illegible] إنسانية وحيوية كامنة [illegible]
[illegible] أعطيناه لها في [illegible] الأولى لا تتحقق [illegible]
[illegible] تتحقق في الشعر [illegible] النشاط
[illegible]
[illegible]
. [illegible]

[illegible] في
[illegible]
شعر [illegible]
[illegible] الإمكان .

[illegible] الإمكان
[illegible] في كل [illegible] ، وإلا
[illegible]
[illegible] إلى [illegible] كل [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

... كما قدمنا في عرضنا لنظرية شوبنهور في الموسيقى (١) وهو كان ...

(١) راجع ... « شوبنهور » ، ص ١٣٦ — ... ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

أو نجد معه الوجود الممكن ممتداً أن الموسيقى تعبر عن الوجود المطلق الممكن في جوهره تعبيراً غير محدد على وجه خاص. أما الشعر والنثر والكلام فيعبر عن الوجود الممكن، لا في إطلاقه، بل في أحواله الخاصة، وفي ظروف خاصة من الجزئيـــة. والشعر أقرب إلى الوجود المطلق منه إلى الوجود الجزئي لأنه يحتوي على عنصر موسيقي. والنثر أدنى منه حظاً من الوجود المطلق، بدرجة كبيرة، وعلى هذا يتدرج وفقاً لبعده عن الموسيقى.

ونستطيع أن نجد هنا تفسيراً لمسألة التشبيه التي وقف عندها فيما عدا الكورس حتى أشد بها كل الإنشاد [illegible] الوجود المطلق غير المنقسم وهو يصل إلى التحدد في هذا الصوت الواحد [illegible] القصيدة [illegible] القصيدة [illegible] شاعر لا تستطيع مع اختلافهم في الموضوع [illegible] أن تصور فكرة الخلق أو التحقق للوجود المطلق في أنواع وموضوعات وصور محدودة. وهذه من المسائل الرئيسية التي جعلتنا نقرر في أول حديثنا هذا أن الشعر أقرب الفنون إلى الوجودية وذلك أن الوجود لا يتحقق مطلقاً — ولا تستطيع أن نقف عند الوجود المطلق أو المرتبة الذاتية أو الوجود الماهوي

خالص من ذي لاشك ... لانه صدر ... فاستقر
في تمام على هيئته ... أمر ... حسب ... يجعله جوده
... في صدره ... وهو لا يمكن
... على ... لما ...
على الوجه ... بالامكان
... التحقق ... كان ... لا ... الوجود
... في ... التحقق
على هيئته انه لا ... وذلك
... التحقق ...
... على الامكان ... من جهة
... التحقق في ... أي انه التحقق على ...
... انه لا يقتصر على ... من ... ممكن ...
... التحقق ... من وجه

وهو في ... تحقيق هذه الوجه لا ... التحقق
خالص ... في ...
... وجود ... ممكن ...
... وجود ...
... ولا ...

الوجود [illegible] تحقق إمكانه [illegible]

[illegible] الشعر

وهو لا [illegible]

[illegible] لا [illegible]

[illegible] إمكانيته

[illegible]

[illegible] تحقق

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] تحقق [illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وتردد فيه أنينه . حينما تقذف الكون إلى الوجود في قوة
وثبة وسد السور ... عنه الصيحة صرخة حائقة .
... عان ... وتشد ... عز ... قددا
... كل ... في ... حتى هبط كبه
هامده ... ولا ... وكان
... عمق وكان ... لأول مرة
... من ... في ... الكون المشرب
... لمحو
... منه ... مندرحا ثم
... وحدت في ... عه ...
... وقال من ...
... في ... وأمرع ...
... رائعة ...
... الكون ... في ... على ... الكون
كأنه ... على ...
... خاشعة ... حينما انقذف
وجود ... في ... الكون ... ثم هذا امرءه
في ... كانت ... في وجوده
... في ... كله ...

كل هذه [illegible] في المذهب
الوجودي [illegible] هذه الفلسفة [illegible]
المستولي على الأمة في [illegible]

هاتان القصتان [illegible] الوجودي [illegible]
حيث الموضوعات [illegible] على أن [illegible]
الوجودي [illegible] وعلى أن [illegible]
الوجودي [illegible] على
[illegible] أن [illegible]
[illegible] الوجودي
[illegible]
[illegible] ولا [illegible]
الموضوعات [illegible]

١ — أدوات التعبير

[illegible]
[illegible]
أما الأنماط فيجب أن تكون [illegible]
[illegible]
المستطاع عن [illegible]

[illegible] على الإمكان ، ويخرج الشعر [illegible] الوجودي على [illegible] A lag, dIKel وعلى [illegible] والمجموع [illegible] [illegible] على [illegible] الشعر [illegible] في [illegible] قدر المستطاع [illegible] في اللغة [illegible] الأصل .

و [illegible] هذه ساحة [illegible] الأداء [illegible] التصوير والموسيقى [illegible] لأداة [illegible] الشعر في [illegible]

وقد [illegible] في [illegible] الاحتياج [illegible] إلى [illegible] الشعر [illegible] إما أن [illegible] إلى الإغماض [illegible] ما [illegible] في [illegible] ، [illegible] كلمات جديدة وهذا يتعدى [illegible] حسارة وعظيم قدرة على الاختراع ، بشرط ألا [illegible] في [illegible] مع روح اللغة [1] [illegible] أن هذه [illegible] في حاجة إلى تحديد حتى لا يؤدي إلى سوء فهم

(١) هيجل : « علم الجمال » ج ٣ ، د ٢ ، ص ٩٥ ، [illegible]
[illegible] ، باريس سنة ١٩٤٤ Esthétique Hegel

[illegible]

[illegible] أقول [illegible]

[illegible] التعبيرات [illegible]

[illegible]

[illegible] الواقعية surréalisme

إذ [illegible] رجوع اللغة إلى أصولها الأولية حتى
[illegible] أقدر على التعبير عن الحضارة الحديثة للأمة [illegible]
[illegible] في هذا الاتجاه حيث [illegible] على اللغة نفسها
ذات [illegible] الخروج من [illegible] الأصوات
التي [illegible] كانت [illegible] كبيرة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] لا [illegible] المتطلعة
[illegible] عدم [illegible]
و [illegible] في [illegible] الشعري [illegible]
[illegible] الشعري [illegible] (١)

[illegible] في [illegible] الشعر [illegible] على
مصراعيه [illegible] أو [illegible] [illegible]
كله لا [illegible] لا [illegible] على [illegible]
مشكلة [illegible] في [illegible]
فريق [illegible] في [illegible] الا [illegible]

---

(١) [illegible]
ص ٣٨٦ — ص ٣٨٩ [illegible] ١٩٤٧ [illegible]
[illegible]

ليس في لغة العرب . أو هذا لا يتفق و«روح اللغة» . وبينما في هذا الباب ، معشر العرب ، لا نحتاج إلى فصل بيان ، مما أدى إلى عرقلة كثير من الحركات التجديدية التي نشأت في هذا العرب . وهنا يجب أن نحدد المقصود الحقيقي من قولنا «روح» اللغة — فنقول إنها الإحساس أو الذوق اللغوي عند كبار الكتاب المبدعين في أفكارهم وصورهم من ذوي الملكة الشعرية الممتازة ، سواء أكان هذا يوافق هذا الذوق يتفق مع عمود الشعر وتعبير نحاة العاطفة التقليدية أم لا يتفق ، إذ لا عبرة بشيء من هذا الاتفاق ، لأن هؤلاء هم الخاضعون للمدعوين وليس عندهم حد ولا شرط فيما يجب على من ينفث في نفسه صدقا وفعلا بأنه ذو ملكة شعرية أن هؤلاء المتحجرين في فهمهم التقليدية يسرحون في أنحاء ذي بدع

وهذا التجديد أو الإبداع لا يقتصر على الألفاظ بل يمتد خصوصاً إلى ما هو أهم ، وهو تركيب المعنى فيها مجال الخلق أوسع جداً وفيه يحتك بالإبداع والأصالة أكثر والمعيار هنا أيضاً كما في الألفاظ هو الملكة الشعرية أما أن يجري على التراكيب التقليدية ، فهذا هو آخر ما يجب على

شاعر التركي فيه فسيح من أثر كتب ما يشاء، ولكن
النفوس التقليدية أبيا أن [illegible] هذا يؤدي [illegible]
[illegible] وعلى [illegible] أن يخضع كما خضع أخوه
[illegible] فالشاعر [illegible] حق [illegible] أن
[illegible] على رؤوس [illegible] والعمل هاهنا
[illegible] في [illegible] و [illegible] في [illegible] يوقف
[illegible] بعضه على بعض وهو نادر فلا [illegible] حتى كان
في [illegible] مع أن [illegible] لا [illegible] للابتكار والتوسع
[illegible] شيخه [illegible] فكأنك من [illegible]
[illegible] في [illegible] الموم، [illegible]
[illegible] كأنه من [illegible] الشعر [illegible] آخر [illegible]
[illegible] الكتب المعنوية

[illegible] بعد أن [illegible] أحمد [illegible]
[illegible] بكل جرأة [illegible]
كثر [illegible] أنه [illegible] المناقشة [illegible]
ولا [illegible] في كثير من هذه المحاولات [illegible]
[illegible] من التقليد [illegible] لأن الأول [illegible]
[illegible] وشاعر [illegible]

أما الناحية الثانية من اللغة ، وهي الصور والتعبير بالصور ، فقريبة الصلة بالناحية الأولى من إحدى جوانبها : ذلك أن النص أو التركيب الجيد هو ذلك الذي يعني بالتصوير ويتحاشى عن التجريد . كما أن الصور الأبدع في الإنتاج الشعري هي التي تصدر عن لمح عقلي وإشراقات حسية ، لا تلك التي تبدي [illegible] كامنة [illegible] ويحق للشاعر الوجودي أن يكثر من استعمال الصور في نظمه قدر المستطاع ، بحيث لو قدر أن يصير تعبيره كله معرضاً مستمراً لصور متوالية ، لكان في ذروة العالم الإبداع في الأداء . وتفسير هذا في المذهب الوجودي هو أن [illegible] كما قلنا من أن الشعر تحقيق الممكن بواسطة القول الموزون . وكل تحقيق [illegible] في الوجود الحقيقي تماماً أقرب من [illegible] في ملكة الإبداع الشعري هو الصورة ، لا المعنى المجرد ؛ ومن هنا فإنه كلما كان التعبير بواسطة الصور ، كان ذلك أوفى بتحقيق غايته من الشعر الوجودي

لكن ليس معنى التعبير بالصور أن نعبر عن صور ، ماذا أقول ؟ إنه لا شأن للواحد بالآخر ؛ فالتعبير عن الصور قد يتم بمعان مجردة ، وقد يتم بصور . وتلك حقيقة لطيفة

الدلالة دقيق معناها عند أكثر النقاد، ونحن نرى أنه ما دام الموضوع تصويرياً، فالتعبير تصويري وكذلك التشبيهات والاستعارات وما إليها من أنواع المجاز ليس لها كبير شأن فيما نعنيه هنا من التعبير بالصور، وكدت أقول إنها لا شأن لها مطلقاً فيه. ومن أعمق الأخطاء في الإبانة بالصور والإيحاء بها. ومن الغريب أن رجلا لوذعياً في فهم الفن والشعر مثل هيجل قد غابت عنه هذه الدقيقة الصعبة، فكاد أن يخلط، أو خلط فعلا، بين المجاز بأنواعه وبين التعبير بالصور، إذ قصد بهذا الأخير أن تكون التشبيهات التي يسوقها الشاعر من شأنها أن توحي إلى الخيال بصورة واضحة المعالم قوية القسمات عن الشيء موضوع التعبير. وكل هذا يمكن أن يتم كاملا دون الحاجة إلى شيء من التشبيهات والاستعارات والتمثيل وكل أنواع المجاز ولكنها هذه الأوثان ال[illegible] التي أفسدت فهمنا للبلاغة العربية والبلاغة عامة لأنها أوهمت أنها تعبير بالصور، وجعلت رجلا مثل هيجل ينساق في هذا الوهم في حكمه على الشعر الشرقي عموماً والإسلامي منه أي العربي والفارسي على وجه التخصيص. ونرى نحن من جانب أن هذا كان مصدراً من أشد المصادر بلاء على الشعر

لعربى ولعل من أنجح [illegible] فى [illegible] [illegible] ألا يدع [illegible] مجرداً ، [illegible] من [illegible] ما يحيله إلى [illegible] ، كما لاحظ [illegible] كثيراً على شعر هوميروس حين [illegible] ... [illegible] الشمس [illegible] فى [illegible] إلى الأرض [illegible] فى شعر [illegible] فى قصيدة [illegible] (١) [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] فى [illegible] [illegible] [illegible] فى [illegible] [illegible] ولا [illegible]

(١) ص ١٣٦ [illegible] سنة ١٩٤٥

[illegible]

أن أوزان الشعر العربي في تجديدها التقليدي – دون ما اعتبار للمجددات التي حدثت في الموشحات وما إليها، أو ما أتى به المعاصرون من المهجريين ومن إليهم – تقوم على الاطراد والتوالي، سواء من ناحية الوزن أو من ناحية القافية. والاطراد أو التوالي كلاهما من أهم أعمدة الموسيقى، خصوصاً من الناحية والتعارض والتوازن والحركي والتقابل بين الأضداد. وشأنه في هذا شأن الموسيقى العربية أو الشرقية القديمة، فهي تقوم على نحو mélodie لا على الاستخدام harmonie، ولا يختلف من توالي النغمات ومن تعارضها في وقت واحد منها كما هي الحال في الاستخدام في الاستخدام الأوربي حيث ترتبط مرتبة في حركة أو السكون. كذلك الشعر العربي بأوزانه التقليدية وعلى وفق خطوط الشعر يقوم على نحو mélodie دون الاستخدام أو ما هو harmonie أي على طريق هذه النغمة على النغمة، ولعل الشيء فيه من الأسلوب في الأسس في شعر المهجر ما يستطيع ولا شك الشعراء أن تعوض هذا النقص الشديد في الأوزان العربية.

ولعل من هذه الشعر التي قام بها الأحدثون، أعني شعراء المهجر وبعض المعاصرين، وسبب ذلك هو كسر قافية البيت الواحد إلى شطر يكون سطراً، وشطر يكون شطراً آخر، وفي

[illegible] للسكان [illegible] قائمة [illegible] في [illegible]
[illegible]
[illegible] الحجر حتى الموت [illegible]
[illegible] كاملا [illegible]
[illegible]
[illegible]

٣ — موضوعات التعبير

[illegible] موضوعات [illegible]
[illegible] موضوع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] أحكام
[illegible]
[illegible] الأحكام على [illegible]
[illegible]
كل [illegible] الأخلاق [illegible]

والاهتمام بها [illegible] وبصورة أحسن من الاهتمام عليها ، وهذا هو ما نشاهده فعلا لدى شاعر وجودي كبير هو بودلير وشاعر وجودي هو [illegible] .

وإذا كان الناس مطالبين في نظر الشعراء الوجوديين على أنهم [illegible] ويصبحون صاعدين إلى الله مع أن الشاعر الذي تحدث عنه [illegible] وفي العشيقة (١) حملت فيها كيف [illegible] [illegible] العيوق الرهيب الذي كانت [illegible] طائفة من الأفاعي [illegible] الجحيم ، [illegible] الناس سيقولون هذا كله ، فالشاعر [illegible] الذي يعرض عليه [illegible] ما يلقونه من أحكام [illegible] في السماء حيث تستشرف عينه إلى عرش عظيم ، والبروق الواسعة التي تشع من روحه [illegible] الهائجين ، ([illegible] إلى [illegible]) ، [illegible] الأم بلسماً مقدساً للذات ، وخلاصة هي الوجود والأسمى

---

(١) [illegible]

ص ٢١ [illegible]

[illegible]pletes, [illegible] "Les F[illegible]" "Bénédiction" Bib. de La [illegible]ade

لا عدد لأقوى الشعوب المقدسة إني لأعلم أنك تحتفظ بمكان للشاعر في الصفوف التي عدها لوفود الأبرار، وأنك تدعوه إلى العيد الخالد عند العروش والقصور والسيادات أجمع. أنا أعلم أن الأرض هي لسانه وحدة التي تعصى عليه الأرض ولا موضع فوق وأنه لابد من قهر جميع الزمن والأكوان من أجل صغير يكمل صوتي المقدس.

فمن يتفرق عن اتحاد المقدسة هو وحده لدى يحترق سهوب تلك الشرارة المقدسة، ويصبح له هذا الاكتمال

المعنى الانســـانى

فى رسالة النبى

[illegible] من خصائص المدرسة [illegible]

وحدة ضرورية وكان ظهورها نتيجة طبيعية لروحها [illegible]

العنصر [illegible] في تكوينها هو العنصر [illegible] وروح هذا

العنصر في صورها الخاصة [illegible]

الحقيقة ومن هنا كان الفارق [illegible] بين الله وبين الإنسان

حتى يجب أن [illegible] كل [illegible] الأخرى.

لأنه [illegible] كانت [illegible]

[illegible] في [illegible] أحد

[illegible] من كل [illegible] ومن هنا كانت [illegible]

الوحدة [illegible] الله وبين الإنسان [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الله وبين الإنسان ونحن نرى [illegible] الوحدة الواحدة

[illegible] لا بد أن يقوم على [illegible] تكون هي حقيقة من [illegible]

[illegible] أعني أنه [illegible]

تدريجي على أساس أن [illegible] على [illegible]

[illegible] في الشعور بهذا الإمكان [illegible] وجود [illegible] شعور به على

كل حال ثم هو عمودى . يعنى أن الوسيط نفسه لا يتصل بالله وبالبشر معاً بطريقة مباشرة ، بل يقوم بينهما وسيط آخر هو الملك ومن إليه والأحوال التى يتم بها التوسط العمودى بطريق مباشر ، بمعنى شهود أو ظواهر نادرة جداً لعلها ألا تحدث إلا مرة واحدة فى حياة الوسيط ، وقد ما يكون ذلك عند ابتداء أمر الرسالة كما حدث بالنسبة إلى موسى فى الطور . وحتى هذه [illegible] فى مشهد يعد هو نفسه نوعاً من التوسط [illegible] من خلال الألوهية الكاملة و [illegible] تحدث للعبد

وشعور الوسيط [illegible] فى شعوره [illegible] [illegible] الرسالة [illegible] نفسه على أنه شخص [illegible] يستطيع [illegible] أن [illegible] من [illegible] وفى هذا [illegible] كان الوسيط على شعور [illegible] ، [illegible] . وقد يكون فى أوقات [illegible] وهذا الشعور يبدأ [illegible] حياة [illegible] فى [illegible] حتى يصل إلى حد التقديس [illegible] من بعد حياته فى [illegible] الأمة المؤمنة به ولعل من العوامل فى تشكيل هذه الصورة [illegible] فى حياته وبعد مماته هو الشعور [illegible] لواعى فى المؤمنين ، [illegible] من [illegible]

الوحي لديهم وتأثير العنصر المكوّن له في منحه صورة موافقة لنوازعهم.

تلك هي الصورة الإجمالية لفكرة الرسالة أو النبوة ثم لصورة الرسول أو النبي في حياة أمته. وهي بعينها تقريباً كل ما نشاهده من ظواهر في الأديان المختلفة التي تقوم على فكرة من النبوة. ومع هذا فإن الشيء الذي يحول من بقاء نفسه دائماً وفقاً للقواعد التي رسمناها. وترى الأديان نفسها كأنما في نهاية الأمر تعطينا وحدة شاملة لا تعدو الاختلاف الأعراض التي تميزها في الظاهر فحسب. وفي الواقع أنها تنبع من ينبوع واحد وتعطي صورة واحدة وما الاختلاف إلا في درجات بعض الشعب في هذه الصورة أو تلك الأديان. وهذا يعلم بأن الأديان خليقة أن تنتهي إلى الحقيقة الجوهرية الواحدة وعدم الاختلاف في الأسماء والألوان العرضية، فالأسماء لا تغير ونصوصه بحسب الحقيقة الواحدة الناصعة، كما يقول جيته.

وجيته بينا في السبب في حياة الأمة الإسلامية، تمثل تلك الصورة أروع تمثيل. أما في حياته فقد كان شعوره بالرسالة الإلهية التي ألقيت إليه من لدن الواحد القهار الرحمن معاً، ابتداء من بعثته حتى حجة الوداع في منحى

عاشت معه عقداً كاملاً ونصف عقد وقضت عليها في سنة بعثه،
أي في سن الأربعين فاستأثرت بشعوره كله وبقيت من أنفه ومن
أشرف أنواع الزوجة الصديقة التي كانت حسنة كعهد الصبا(١)
وبعض هذه اللذة ما انصرفه من أهمية حضرة عبد الروح
العربية بوصفه بعضاً من الرسالة. وقد كان يقول المشهور
. إن [illegible] الصداقة خير من الولد، فكان في هذه [illegible] له من
[illegible] الذهب حتى السنة
وهو الذهب لا بد أن يتم في الوحدة لأن الخيال والحرية
والوحدة في [illegible] الإنسان [illegible] الذي
من عائشة في زمن [illegible] حياة الرسول
، وحسبنا أنه تعلق به حتى [illegible] من كل شيء أحب
إليه من [illegible] وعن بعض أهل العلم أن
رسول الله صلعم [illegible] كرامته ونساؤه بالسوء
[illegible] بعد حتى [illegible] وقضى [illegible]
شعاب مكة وبطون أوديتها، ولا [illegible] رسول الله (صلعم) بحجر
ولا شجر إلا قال السلام عليك يا رسول الله. قال: فالتفت
رسول الله (صلعم) حوله وعن يمينه وشماله وخلفه فلا يرى إلا

(١) [illegible] ص ١٤٩ [illegible] سنة ١٣٤٦ هـ

الشجر والحجارة ، فمكث رسول الله صلعم كذلك يرى
ويسمع ما شاء الله أن يمكث ، ثم جاءه جبريل بما جاءه من
كرامة الله وهو بحراء في شهر رمضان »[١]

وفي هذا النص اتضح تعرف الأحوال النفسية التي كان
فيها الرسول . فقد امتلأ كل جوانبه . في هذه الوحدة
الخصبة . الأولية حتى صار يرى ما تحدث إليه في الشجر
والحجر مشاهدة في السنة الكاملة من بعد . وما ذلك
إلا لأن شعوره بالرسالة قد استوى حتى جعله لا يتصل في
العالم الخارجي إلا من خلال تصاوير الكون كله عامراً[٢] ،
لأن ذاته عامرة بهذه الرسالة الإلهية . والشبه هنا قوي بين
ما حدث للنبي وما حدث عند غيره من الأنبياء ثم القديسين
وخاصة القديس فرنسيس الأسيزي

ثم يستمر هذا الشعور في نفسه متصعدا بعض الفترات
لسنوات التي كان يتعبد فيها بحراء ، وهو يجاور فيه من كل سنة
شهراً . وفي هذا نلحظ كان لا يزال يتبع ما جرت عليه
قريش في الجاهلية[٢] . أي أن شعوره برسالته الخاصة لم يكن

(١) ابن هشام : السيرة ، جـ ١ ، ص ١٥٠

(٢) الموضع السابق .

فيما بعد، فهو لا يزال يفعل ما يفعله المتحنثون في جاهليته،
حتى إنه كان إذا انصرف من جوار الغار يذهب أولا إلى الكعبة
قبل أن يدخل بيته فيطوف بها سبعاً أو أكثر ثم يرجع إلى
بيته. ولا شك في أن الرسول إبان تلك الفترة كان يفكر
خصوصاً في الأحوال الروحية للأمة العربية، وفي الأديان
الأخرى المنتشرة في بلاد العرب. ثم في نفسه أنه يجب أن
يقوم تقريباً بينه وبين الله. وفي هذا الجانب الأخير كانت
تشغله خصوصاً الأمور الأخروية لشعوره بقرب الساعة،
فكانت تملك عليه مناحي تفكيره. حيث إنه كان يرى نفسه
رسالتين: إحداهما عربية، والأخرى عالمية مضمنة. وكان
يؤمن بالرسالتين في وقت واحد من تلك الفترة، ثم نقل
الإيمان الشخصي من الإعلان العام تدريجياً. ومن هنا
خطأ كثير من المستشرقين، وبخاصة اسنوك هورخرونيه
وبيكر[1]، في فهمهم هذا الجانب فقد خلطوا بين الإيمان بحقائق
وبين الطريق إلى الدعوة، مع أن الأمرين متمايزان تمام التمايز،
فالإيمان بحقائق قد يتم دفعة واحدة كما هو الأغلب بالنسبة
إلى ذوي الرسالات الإلهية الكبرى. أما طريق التبليغ

(١) راجع مادة «محمد» في «الإنسكلوبيديا الإيطالية»،
Enciclopedia Italiana Treccani

ويكون دفعة أو عدة تدريجيا . وهم قد نظروا إلى الإيمان
كخفق من الطرق في التشيع فكان بعضهم الشيع في هذه
[illegible] . ولقد فتحت لي أن التي قدمت الإيمان بالخفق دفعة
واحدة في القرن [illegible] على التسليع . ومنه استعداد التسليع
[illegible] في دواعيه

فالمسألة العربية فيها جانب سياسي وجانب روحي .
والأخرى هي [illegible] لأنها رسالة وحيه ، فبين الدين
والدولة نسبة إلى الروح العربية بعض الأمم الاستقلال
وهذا يفسر [illegible] في أن [illegible] لا [illegible] عن معنى [illegible]
إلى الإسلام من أنها [illegible] بالدعوة الدينية والدعوة السياسية
معاً دعت إلى الإسلام ، وهو هدف في [illegible] الأعظم [illegible]
العربية [illegible] لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة
والمسألة لا بد إذاً قد شئت أن تكون كاملة أن تجمع بين
الجانبين وشعوره بهذه المسألة ثم يستخلص في [illegible]
أن الخلافة العربية [illegible] فقد وجب إلى العربية
[illegible] فيها خصص هذه الخاصية [illegible] خاصة التوحيد بين
الدين والدولة [illegible] كاملا أم وقد خصص [illegible]
[illegible] في هذا العمل ، ثم [illegible] من [illegible] العنصر
[illegible] العربية الذين يستطيعون القيام به ولذا

كان الناس على شعور كامل بأن الطريق الحقيقي في سبيل تحقيق هذه الوحدة الجامعة إنما هو موكول إلى العرب، والعرب وحدهم وما كانت تحولات الخلافة والفارسية إلا تمهيدات وتقدمات لرسالة العرب التوحيدية الكبرى [illegible] و[illegible] هذه المولدة لهذا الشعور عند الناس تعود خصوصاً إلى ما شاهدوه [illegible] التجارية [illegible] من نهضة عربية هائلة عند [illegible] العربية على [illegible] نهضة حربية وخاصة عند العباسيين [illegible] عن دولة المدرة في آخرة [illegible] في [illegible] العراق [illegible] النهضة الحربية [illegible] هذه [illegible] خصبة [illegible] في [illegible] العربية [illegible] و[illegible] الكبر [illegible] على [illegible] في تحقيق [illegible] رسالة التوحيدية

بيد أن تحقيق هذه الرسالة السياسية لا يمكن أن يتم إلا على أساس إيمان جديد من شأنه أن يوحد هذه القوة الموالية للشعور بالوحدة ثم [illegible] في الخارج. ومن ناحية أخرى شاهد الناس الحالة التي [illegible] لأديان [illegible] الأخرى في الحضارة العربية من [illegible] عن التصور الحقيقي [illegible] إلى يجب أن تقوم بين الله وبين العبد [illegible] بين الله وبين الوسيطة

وقد أفضت إلى عمق لا يتفق وطبيعة تلك الصفة في أصلها
الصادق، فضلاً عما هي ملابسات دينية وعصرية أبعدتها
عن جوهرها الأصلي الأصيل لدى سامعيه [illegible] لدى كثير
يرد هذه الصفة إلى جملة إضافة بعد أن [illegible] رأت عليها
تصورات لا تنتسب إلى أصولها الأولى، وفي شعوره [illegible]
إلى تصور [illegible] صورة المسيح [illegible] من صورة [illegible]
[illegible] هذه النسبة المستمرة من الأسماء وشعوره من
ناحية أخرى بقرب الساعة، وهو شعور إذا ترجم [illegible]
[illegible] الحضارة [illegible] قرب نهاية الحضارة العربية، جعله
يؤمن [illegible] هؤلاء [illegible] لأن الأنبياء لا وجود لهم، لا
في الحضارة العربية [illegible] الإسلام آخر صورة دينية ستحقق هذه
الروح [illegible] محمد هو خاتم الأنبياء [illegible] ومن
[illegible] دوره الأكبر في الحضارة العربية [illegible] دينية
في هذه الحضارة توالت [illegible] من الأصول الأولى التي نشأت
في الحضارة، وهي اليهودية والزرادشتية، ثم تبدأ بعقب الأولى
المسيحية، وأخيراً تبلغ أوجها في الإسلام بوصفه أكمل
صورة دينية، لأنه آخرها، ولأن في هذه السلسلة تنطوي
على كل ما سبقه. فالمسيح قد أتى ليتمم الناموس الذي
بدأ في اليهودية، والنبي محمد قد أتى ليتمم هذا الناموس في

آخر صورة يصدر له نفسه بما عند الناس . وهذه هي الكتب
سماوية يتمم بعضها بعضاً ويمهد السابق منها إلى اللاحق
وبالعكس فسفر أشعيا يبشر ويمهد للمسيحية والأناجيل
والأناجيل تمهد وتبشر بالنبي محمد وبالقرآن . أو هذا هو على
الأقل ما في وعي اللاحق السابق [illegible] فتجعل بعض
المقولات من مقولات حججه مشكوكاً فيها بين هذه المقولات
المستمدة من الكتب الدينية السابقة في الكتب الدينية اللاحقة
والأمر في هذا معروف جيداً في المسيحية . وفي الإسلام يرد
الأمر واضحاً هذه أقوال [illegible] يقوم بعرضه شعرية أو سجع
وأكثر تفصيلاً في الإسلام منه في المسيحية في هذه الناحية
لأن الأدب العربي فيه شعر [illegible] في هذا العصر [illegible] والأحبار
خاصة بالتبشير بمبعث النبي [illegible] من نصوص هذا العهد
أو هي موضوعة [illegible] في تأكيد هذا الجانب
من ثقة مشكوك فيها ومن هنا نرى كتب السيرة تذكر
فصلاً في نصوص التبشير بالنبي [illegible] من هشام باسم وصفه
رسول الله صلعم من الإنجيل (٢) فيجعلون من محمد هو
المحمنا السريانية ، وهو الفرقليط بالرومية ثم لا يقتصر

(١) « [illegible] » [illegible] في [illegible]
في [illegible] و الإنجيل » (« الأغاني » ج [illegible] ص ١٥٧)
(٢) [illegible] ص ١٤٨ [illegible] ص ٢٩

لأنه عند شيعة علي الإجـــب [illegible] تقع في ثورة
[illegible] حروف. أعني عن [illegible]
[illegible] أن محمداً [illegible] ذكره [illegible] في كتب [illegible] لقب
[illegible] أعده [illegible] في [illegible]
[illegible] في [illegible]
[illegible] وصحة [illegible]
[illegible] في الآخر [illegible]

[illegible] أن [illegible] محمد [illegible]
[illegible] في [illegible]
[illegible] أحس [illegible]
[illegible] لا [illegible]
[illegible]
[illegible]
لقد أعمى الحجة [illegible]

وهو [illegible] لا يستطيع أن [illegible] لا
[illegible] شعر [illegible] وكان [illegible]
كي [illegible] يمكن [illegible] أن [illegible]

(١) [illegible]
W/R.M — [illegible] ١٩٣ .

لله مباشرة . فكان لا بد من ملك يلقى إليه أمر الله هذا .
وذلك الملك هو أعلى الملائكة : جبريل . ويلقى هذا الأمر
ومع هذا تكررت مرارا حتى كان يتلقى به . فتمثل له جبرائيل
أول ما تمثل في نومه . ويصف ابن هشام هذه المرحلة الأولى من
مراحل الوحي فقال : إنه جاءه في غار حراء في الليالي ، جاءه وفي
نمط من ديباج ، فخاف محمد أنه لا يعرف القراءة . فكرر
عليه الأمر عدة مرات حتى ألقى عليه جبريل القول : اقرأ
باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك
الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم " . فقرأها
وانتهى جبريل . فانصرف عنى وهببت من نومى
فكأنما كتبت في قلبي كتابا . قال : فخرجت حتى
إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتا من السماء يقول
يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل . قال : فرفعت رأسي إلى
السماء أنظر فإذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في
أفق السماء يقول : يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل .
قال : فوقفت أنظر إليه فما أتقدم وما أتأخر . وجعلت
أصرف وجهي عنه في آفاق السماء . قال : فلا أنظر في ناحية
منها إلا رأيته كذلك (1)

---

(1) ابن هشام : السيرة ، جـ ١ ، ص ١٥ .

وفي هذا الخبر يلاحظ أولاً أن جبريل قد أتى بكتاب مكتوب. وذلك أن كلمة الله في اللوح المحفوظ، وهنا جبرائيل قد أتى به نسخة منه. ولكنه في كتابته ليس كالكتابة الإنسانية التي لا تدرك إلا بعد تعلم للقراءة، بل هو الكلمة الحية لله. وهذا، وهذا الكتاب، كما يقول تور أندريه لا يختلف خلافاً أساسياً عن القول الحي كما هي الحال بالنسبة إلينا. إنما كان للكلمة المكتوبة عند الساميين حياة قائمة بنفسها مستقلة لا [illegible] فكان ثمة تصور على نحو ما أن اللوح المكتوب يحدث صلة عامة بالأسرار (١). وعلى هذا فإن جبريل حينما طلب إليه أن يقرأ، فقصد القراءة الإنسانية العادية، بل القراءة الحية التي تتم دون تعلم. وفي فكرة الكتابة هذه تأكيد لأنه - وهو الأمي - قد تلقى ما أوحي به إليه مكتوباً، أي تلقاه كاملاً من عند الله.

ويلاحظ ثانياً أن هذه الآيات الأولى التي أوحي بها إليه ليس فيها توكيد لمعنى النذر في رسالة النبي، وهي أسباب محمد

---

(١) تور أندريه: شخصية محمد في حياته وعقيدة جماعته، ص ١٠، ستوكهلم سنة ١٩١٧.

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*

العلاقة بين الله وبين الإنسان تحديداً دقيقاً . وقد جعل العلم الإنساني
في العلم الإلهي الذي هو مسجل بالقلم في اللوح المحفوظ عند
الله ووصل له بالنسبة إليه مصدر إلهي بالنسبة لأن الله
خلق الإنسان من علق . أعني أن جوهر الإنسان نفسه (١)
ذات مصدر إلهي . لأن العقل – وهو المكون لحقيقة الإنسان
صادر عن الله . وفي جمع بين هذين الجانبين الإنساني
والإلهي يقوم العمل الأخلاقي بالنسبة للمسلم لأنها تعيد إلى
الإنسان صلته بخالقه التي غابت عنه أولاً فجعلت الإنسان
قد خلق على صورة الله . نظراً لأن الإنسان على أنه
[illegible] في حقيقته يجب عليه أن يكمل [illegible]
حتى يتصل بخالقه كما أنه يحدد الصلة بين الإنسان وخالقه
[illegible] بين الله على أساس أن الإنسان في صلته يسلم نفسه
لله . ولكنه لا يمحى فيه الإنسان مع هذه العلاقة
الصحيحة في عمل الإنساني والعطف الإلهي كلاهما متصل
مع الآخر ولا يمكن فصله واحد عن الآخر وفي هذا
شاهد في الإسلام [illegible] ووضع [illegible] في ذلك
الجانب السلبي الذي لا يمكن أن يخلو منه شيء . لأن كل

(١) [illegible]

دين لا يعتمد في قوامه على شيء من تعاليم يوحى بها . فهذا الازدواج إذاً في تصور الصلة بين الله وبين الإنسان طابع جوهري له أخطر الأثر في تحديد مضمون العقائد في الإسلام .

أما وقد وصلنا في حديثنا عن الرسول الروحي في هذه النقطة الحاسمة التي تفصل بين عهدين : عهد التحضير ، وعهد التبشير المحضر الذي يتلقى الرسالة من لدن الله ، ويستمع إليها ويذيعها في الناس ونشر الدعوة ـ فيجب أن ننظر في الصورة التي كانت عند المسلمين الأول عن نبيهم ، مما يكون المرحلة الأولى لصورة النبي في ضمير أمته . فنلاحظ أولا أن أغلب الصحابة كانوا ينظرون إلى النبي بنفس النظرة التي ينظر بها إلى نفسه . أي أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معان ، وإن كان أعلى مرتبة في سلم الإنسانية ، وأنه رسول فحسب ، أعني أنه إنما يصدر عن وحي إلهي هو وحده الذي يقيد المؤمنين ، وإن كانت أقواله صادرة عن نفسه ، لا عن وحي صريح . فالمسلمون في حل من تتبعه فيعرض لأن يخطئ مخطئين في شيء من التقصير . أما من الناحية الأولى فلا تأليه ولا تقديس ولا عصمة . إنما هو بشر يوحى إليه ، وهو

يخطئ، ويشكر الله يعفو عنه. وينص على هذا صراحة في القرآن. وهو لا يأتي بمعجزات من عنده، ومعجزته الوحيدة هي القرآن الموحى به من عند الله. وهو قابل للانفعال بما ينفعل به سواه من الناس، على تفوق مرتبته بكماله. وهو يشارك الناس في دنياهم بقدر كاف، بحيث لا يريد أن يتميز منهم تميزاً ظاهراً في شيء من الملبس والمأكل وما بينهما فهو إنساني، وإنساني جداً، ولا شيء مما هو إنساني بغريب عنه. ونحن نجد فيما يروى من أخبار الصحابة عن عهد الرسول ما يدل على خلاف هذا. أما ما يروى عن بركة الأشياء التي يلمسها الرسول ويستخدمها مما هو مروي مثلا عن المغيرة بن شعبة ومن إليه، فنحسب أنه لم يوجد في عهد الرسول إلا بصورة أولية لا تحتمل التأويلات التي سيقت لها اليوم من وراء معنى البركة، مما هو وليد العصور التالية أو أنه في الواقع من الأشياء التي أضيفت من بعد إلى الصحابة تبريراً لما سيضيفه إليه المتأخرون.

ثم نلاحظ من الناحية الثانية أن النبي كان لا يجعل أقواله أوامر واجبة الاتباع والتسليم إلا في الأحوال التي تكون فيها هذه الأوامر صادرة عن وحي إلهي صريح. والصحابة بدورهم كانوا على شعور كامل بهذا المعنى، حتى إنهم كانوا

يسمون الرسول نفسه إليه في بعض الأحيان . فيروى مثلا أنه في أثناء غزوة الخندق لما أن اشتد البلاء على المسلمين في أول الأمر ، رأى النبي أن يستميل قبيلة غطفان التي تحالفت مع قريش في تلك الغزوة هي وبني قريظة ، فجرى بينه وبين قائديها صلح كتبوه في كتاب مؤداه أن يعطيهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما من قبيلة غطفان عنه وعن أصحابه . وبعث النبي إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فاستشارهما في الخروج على الدولي ، وذكر لهما ما فعله وما انتهى إليه ، فقالا له : يا رسول الله ، أمراً تحبه فنصنعه ، أم شيئاً أمرك الله به لا بد لنا من العمل به ، أم شيئاً تصنعه لنا ؟ . . . يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها تمرة إلا قرى أو بيعاً ، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟ والله ما لنا بهذا من حاجة والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم . قال رسول الله صلعم : فأنت وذاك . فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ، ثم قال : ليجهدوا علينا »(١) .

(١) ابن هشام : « سيرة » ، جـ ٣ ، ص ١٦١ .

هذه أيضاً شهادة . مثل من أعلى الأمثلة على الأخوة
الكاملة والحرية المطلقة في إبداء الرأي وتقدير العسكر
العسكرية لعقل الإنسان لا نكاد نعثر على مثلها كثيراً في الأديان
الأخرى . إن هذا يقطع بأن مرتبة أصحاب الرسول وردت في
ما يرون على الصفات العظيمة التي تتصف بها الجماعة الإسلامية .
كما نجد كذلك في الأفعال والأحوال الشخصية للرسول .
ويروى أن عبد الرحمن بن عوف قد أتى إليه يبكي على ...
... قائلا : إنما هي ... ما نهى عنه
الناس (١) .

فيه ... في غزوة ... خبرة العسكرية ... عند الرسول
وأصحابه ... في هذه الأسس نموذج لتقدير حرية الفكر
وتقديس الفكر الإنسانية ... الأعلى ...
في اختلاف ... موضوعات الفكرية

---

(١) ابن سعد : « الطبقات » ج ١ ... ص ٨٨

صورة هرمس في الفكر العربي

دراسة ونصوص غير منشورة

صورة هرمس في الفكر العربي

هرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري تحوت [illegible] منذ عهد مبكر [illegible] أسبق من عهد هيرودوت [illegible] حدث عن معبد هرمس (٢ ، ١٣٨) [illegible] لأن تحوت [illegible] المصري كان من مناقبه أنه يحسب [illegible] لكل إنسان مولد. أجله ولذا كان [illegible] وأنه لدى [illegible] لكنه كان أيضاً [illegible] على أسرار السحر والطب والعلم [illegible] أن [illegible] أشهر كهنة هرموبوليس [illegible] فأصبح [illegible] [illegible] وهو قدير [illegible] فله [illegible] [illegible] أمه.

وهرمس [illegible] كثيراً من تحوت [illegible] عملية التحنيط هذه فهو طبيب ، يعرف أسرار السحر وبعض الأدوية ، وهو رسول الآلهة

و[illegible] هو [illegible] عن "الكلمة الإلهية" حتى إن أفلاطون
[illegible] أن يشتق هذا الاسم من لفظ [illegible] أي
[illegible] (محاورة أقراطيلوس ٤٠٧ هـ وما بعدها) مع
[illegible] هذا من [illegible] أن هذا [illegible] كان
[illegible] الكلمة من عهد [illegible] من [illegible]
[illegible] الأ[illegible] و[illegible] لغة و[illegible]
والأ[illegible] و[illegible] وعند [illegible] أن هرمس هو
اللوغوس أو "الكلمة" [illegible] هو [illegible] لأنه
الرسول [illegible] و[illegible] بين [illegible] وفي هذا [illegible]
شاهد [illegible] الذي [illegible]
[illegible] المصري هو هرمس [illegible]

ولقد كان [illegible] شديد [illegible] بين [illegible]
ولا سيما الأجنبية [illegible] تتكرر في العصر
العربي الإسلامي لكن مع الأسف [illegible] حال [illegible]
[illegible] كل [illegible]
[illegible] من [illegible]
الإسلام و[illegible] و[illegible] في
الأ[illegible] والأقطار [illegible] كان [illegible] في بعض
الأجيال [illegible] الإسم [illegible] صحيحة و[illegible]

في علم [illegible] [illegible]

[illegible] في هذا الفن [illegible] وهو يتحدث عن [illegible]

[illegible]

[illegible] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [illegible]

[illegible]

[illegible] كل فرقة [illegible]

[illegible]

[illegible] كل فرقة من [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] إلى ذلك (٢)

ومن هنا [illegible]

(١) [illegible]

(٢) [illegible] مصر سنة ١٣٢٦ هـ [illegible] ١٩٠٨ م.

بفكر العرب بأحد هذين [illegible] والأخرى الكتب التنجيمية ويشبه أن تكون المصدر [illegible] في رجل كالشعدى لأنه جمع بينه في صورة واحدة هي في نظره صورة دينية خالصة في [illegible] التصوف ومشابهة وهي التي نراها خصوصاً عند [illegible] في أكمل ما ترد ؟

أكبر الظن أنها أحدث عن كتب التنجيمة والكتب المنسوبة [illegible] تنقلت في المترجمين ذلك أن نفس الظاهرة التي وجدناها عند [illegible] في الظاهر المصريين قد تعددت عند العرب في فهمهم للتراث اليوناني [illegible] خصوصاً بالنسبة إلى هرمس . فالصورة والكتب الهرمسية وقد انتشرت انتشاراً هائلاً في القرن الثالث [illegible] شخصية من أشخاص الأنبياء حتى يظهر [illegible] في دائرة الإسلام الروحية وهنا يمكن [illegible] أن يتساءل : ولماذا لم يتم هذا إلا بالنسبة إلى هرمس وحده من دون بقية الآلهة الأجنبية ؟ والجواب عن هذا ميسور واضح :

ذلك أن هرمس هو الإله الوحيد الذي كان ذا أثر صحيح في التطور الروحي ونعني عند العرب . فلم يكن يعنيهم غيره من بين الآلهة كلهم في الطبيعي خصوصاً وهو صاحب الوحي والسحر فيما يتصل بالمصير والمقدور وطوالع الناس والأحوال

الكونية الرتيبة أن يهوه صفة شرعية مختصرة في زمرة الأسماء المعترف بها في الإسلام

وهل يرد سؤال آخر: لماذا اختير لا إدريس، مع أنه كما صوره القرآن والسنة من قبل لا ينطبق على هرمس؟ ويتضح في الجواب على هذه المسألة غير ميسور، إلا إذا عرف أن شيئا من هذا قد ورد من قبل في الكتب اليهودية المحجوبة وغيرها مما يدخل في عداد الكتب الربانية rabbinique التي تمثل هرمس بواحد من قدماء العهد القديم، وخصوصا أخنوخ، الذي تقول عنه الكتب الإسلامية إنه هو إدريس وإذا لم يكن في وسعنا الآن — كما بينا من قبل — أن نقرر وقوع هذه التسوية بين هرمس وبين أخنوخ في الكتب اليهودية، فإننا نستطيع أن نفترض شيئا من ذلك، ولا سيما المصادر في حدوث هذا في الكتب الإسلامية — اللهم إلا أن تكون الأخيرة هي التي قامت بكل هذه التعمية

إدريس = أخنوخ = هرمس = تحوت

وقد يمكن أن نفترض أسسا اشتقاقية بحسبة مثل ما ورد في «عرائس المجالس» من أن إدريس «سمي إدريس لكثرة دراسته الكتب وصحف آدم وشيث» (١)

(١) «عرائس المجالس» ص ٥٠ ، القاهرة بدون تاريخ

أعني من هذا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] هو [illegible]
الأسماء [illegible] و [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] عن [illegible]
عن الكتابة و[illegible] و[illegible] [illegible] وهو هرمس

وعلى كل [illegible] [illegible] الأمر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
أشد الاختلاف [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الذي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible] [illegible]
ما [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] هرمس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] هرمس
[illegible] يكون هذا الأمر [illegible] هرمس [illegible] [illegible]
[illegible] كشف [illegible] [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] هرمس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

(١) [illegible]
[illegible] ص ٨٤ [illegible]

(٢) [illegible] هرمس [illegible] [illegible] ٣٤
٣١٤ [illegible]

(٣) [illegible]
[illegible]
[illegible] Ma[illegible]
[illegible] هذا الكتاب [illegible] [illegible]

[illegible]

وبخاصة ما اتصل منها بعلم التنجيم والصنعة [illegible] أتباع هرمس من [illegible] في هرمس [illegible] الإسكندرية بمصر في كتب [illegible] هؤلاء القوم [illegible] وهو [illegible] هرمس في التوحيد. كما لا [illegible] من [illegible] التوحيد. لا يجد الفيلسوف [illegible] والصوفية [illegible] أن [illegible] الصوفية عن طريق ذي النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ سنة ٨٥٩ م) خصوصاً في [illegible] وفي [illegible] والعقل في [illegible] الإلهية

[illegible] خلاصة [illegible] في [illegible] بعض آثارها [illegible] أولاً [illegible] هرمس [illegible] معدود [illegible] من الأنبياء ذوي الوحي [illegible] يمكن أن يعترض [illegible] والمفسرون من أن الله تعالى [illegible] وأنزل عليه ثلاثين [illegible]

[illegible]

جبه (١) ، ثم نصوص عديدة من أخبار خاصة بالشرب
والفتح الذي من أحد أحجار وهو الذي فيه صفحة
لطبيعه [illegible] يكتب معنى فيه [illegible] خمسة وعم على
الشيء [illegible] هو [illegible] في نصوص إلى نشرها هنا
وهذه [illegible] لها أهمية لأنها من التعبير الذي طرأ على
صورة هرمس في الخطب العربية فذكره الشرب هي
مثل على الأمر الأول لوح [illegible] العربية . والشرب
هو المكتوب الذي وقفت له [illegible] لوح الكتاب وهو
[illegible] الذي على فيه [illegible] التشبيه
واللوح هو [illegible] لوح مخطوط [illegible] من أفكار دينية
[illegible] من تعليم [illegible] والكتاب هو [illegible]
الكتاب المقدس [illegible] في أصله من لوح محفوظ

وفي هذه الأفكار الثلاث الشرب اللوح الكتاب
شاهد [illegible] على [illegible] العربية . كما [illegible]
التعبير الذي طرأ على صورة هرمس من المصريين

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

اليونانيين أخرى حتى [illegible] العربيـــة في عصورهم الذهبية والكلدانية، والعربية. وفي النصوص التي [illegible] ، والتي وجدت كلها في العربية، حتى [illegible] على عدد مظاهر ثلاثة

وبعض رقم ( ) تمثل الصورة الحقيقية le [illegible]stique هرمس [illegible] في حرمه [illegible] كتاب الاسطماخس، وهو الكتاب المنسوب إلى هرمس ( ). ويوجد منه قطعات عربية في كتاب مجموع المبارك [illegible] مخطوطة [illegible] رقم ٤٥٢٠، ورقة ١٤ - ١٢٦ ( ) [illegible] وفي [illegible] المنسوب إلى [illegible] (نشرة [illegible] ج ١ ص ٢٣٣ - ص ٢٤٢) وفي مخطوطة باريس برقم ٢٥٧٧ ( ) [illegible] وحدت ( ) ، كما أشار إلى ذلك [illegible] في [illegible] المذكورة ( ).

ونحن في [illegible] عن [illegible] [illegible] الروحانية [illegible] وهي [illegible] من قبل أهمية [illegible] في [illegible] الإسلامي

(١) [illegible] ([illegible]) ص [illegible] [illegible]

(٢) [illegible]

[illegible] وهى هى لا تزال لاتينية وثنيا . ولا حدث فى

هذا النص عن اللوح والكتاب . بينما نجد فى النص رقم ٢

الذى يمثل نصا عربيا فى صورة هرمس أن اللوح والكتاب

[illegible] به [illegible] فى ذكر قصة هرمس أو هرمس

[illegible] لا [illegible] على فكرة [illegible]

لأنها أنسب فى صورة الروح العربية [illegible] فضلا عن استبعاد

[illegible] فى [illegible] النزعة الوثنية عينها ،

[illegible] الأمر إلى [illegible] للفيلسوف الحكمة

[illegible] أى كلمة [illegible]

[illegible] سحرية .

أما النص رقم ٢ [illegible] من كتاب سر الخليقة [illegible]

[illegible] وأكبر الظن أنه ألف فى

[illegible] المتوفى سنة ٣١٨ [illegible] سنة ٩٣٣ م) ، [illegible]

[illegible] وقد [illegible] هنا استهلاله

[illegible] لأنهما يتصلان بصورة هرمس . أما الكتاب نفسه

[illegible] كراوس [illegible] وافية فى الجزء الثانى من كتابه

« جابر بن حيان »[1] . فنكتفى بالإحالة إليه . ومن الملاحظ

(١) ص ٢٧٠ [illegible] ص ٣٠٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ : Paul Kraus
Jabir Ibn Hayyan

ثم فيم يتصل بالنص الذي أورده أن سيس هو هرمس
كما يستنتج من مقارنة هذا النص بنص قم ١

وفي النص رقم ٣ نشاهد الروح المسوية هذه
مرة إلى أفلاطون وهذا المخطوط نسبه أبو ة نسب عن
هرمس وفي [illegible] أفلاطون [illegible] كم في
[illegible] لا يستطيع [illegible] تتكلم [illegible] —
[illegible] إلى [illegible] قاعدة [illegible]
[illegible] في مخطوطة [illegible]
من هؤلاء لا [illegible] كل به

والنص [illegible] هذه [illegible]
هرمس [illegible]
[illegible] هو هرمس الثاني
هرمس [illegible] هرمس الثالث
في [illegible] في
تاريخ الدوري يقوم على كل [illegible] منحرج
[illegible] وفي هذا [illegible] للتاريخ
[illegible] الروح لعربية وهو في [illegible] نص [illegible] من

(١) شفونزون « [illegible] » [illegible] ص ١٧٥ [illegible] ١٨٥٦
[illegible]

مزج بين الأفكار الشرقية [illegible] وبين الأفكار المسيحية،
أو على الأقل وجه الشبه بينهما قوي [illegible]

تلك هي [illegible] [illegible] [illegible] صورة مختصرة في
تطورها حتى [illegible] [illegible] وفيها نرى في الوقت نفسه
المؤثرات [illegible] [illegible] ما يصل منها [illegible]
[illegible]

وصف مخطوطة رقم ٤٢٩١
تصوف بدار الكتب المصرية

على الرغم من أن الصفحة الأولى تذكر عنوان إحدى عشرة رسالة على أنها مضمنة في هذا المجلد، فإنه لا يوجد في هذا المجلد إلا الرسائل الست الأولى منها فقط، وهي:

١ — كتاب رسالة روح القدس في مناصحة النفس، تأليف شيخ العارفين وإمام المحققين وعمدة المتورعين، صاحب الختم المحمدي، والسر الصمدي، الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر الشيخ محيي الدين محمد بن محمد بن عربي الأندلسي الحاتمي الأندلسي (كذا مكررة) رضي الله عنه [من ورقة ١ ب إلى ورقة ٩٦ ب]

٢ — مختصر كتاب الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة، تأليف حضرة الشيخ الأكبر العارف المحقق محيي الدين محمد بن علي بن عربي الحاتمي الأندلسي — [من ورقة ٩٧ ا إلى ورقة ١٢٠ ا]

٣ — كتاب مرآة المعاني لإدراك العالم الإنساني، ويقال

له أيضاً : خواص الإنسان من نفسه [من ورقة ١٢١ أ إلى ١٣٥ أ]

٤ — رسالة أرسطاطاليس إلى الإسكندر وهي التي سننشرها [من ورقة ١٣٦ أ إلى ١٣٧ أ] الخط نسخي [١٣٦ أ ٢١ س ، ١٣٦ ب ٢١ س ، ١٣٧ أ ٧ س]

ويتلوها (١٣٧ أ) مقتبس عن المصري في بيان أعمال الصانع في استجلاب قوى الكواكب في ٩ س ثم باب صرع الصحيح وتلبيس الكهف في ٧ س

٥ — تحفة السفرة إلى حضرة البررة ، تأليف حضرة الإمام العارف بالله الغزي الحجازي [نفعنا الله به وحفظنا من حزبه آمين] [من ورقة ١٣٨ أ إلى ١٤٧ أ]

٦ — ويتلو ذلك القصيدة التائية للشيخ الأكبر حضرة محيي الدين [ورقة ١٤٠ ب إلى ١٥٧ ب]

وفي نهاية مخطوطنا هذا : تمت تائيـــة حضرة سيدي ومعتقدي الشيخ الأكبر محيي الدين ، قدس الله سره العزيز — على يد أفقر العباد عبد الحق بن محمد المرزباني عفي عنهما آمين [١٥٧ ب]

ورد اسم هذا الناسخ في الصفحة الأولى هكذا : علقه لنفسه فقير عفو الله عبد الحق بن محمد بن محمد بن أحمد بن أحمد الشهير بابن المرزباني . كما يرد اسم هذا الناسخ الذي كتب هذه المخطوطة (وعلقه لنفسه) في أواخر الرسائل ١ ، ٣٠ ، ٦ ، وبتاريخ ٥٣٠ هـ — وهو تاريخ نسخ هذه الرسائل في أواخر الرسائل ١ ، ٢ ، ٣٠

نصوص لم تنشر

خاصة بصورة هرمس في الفكر العربي

– ١

١١٣٦ | رسالة أرسطاطاليس إلى الإسكندر

ان سقراطيس حكيم الصنع لما شمس حكم وأصب وازعه، وسيد [illegible] شمس له [illegible] حكمه، فقال [illegible] قيل له: ما أصل الحكمة؟ قال: اصطنع الناس قيل له: ما مفتاح الحكمة؟ قال: اصطنع الناس

قيل له: ما اصطنع الناس؟ قال [illegible] وحقيقة الفيلسوف أن هي متصلة بحمه ومدبرة[1] فيفتح مغاليق الحكمة، ويدبر ما يستشكل عليه [illegible] ويوحى به بصوابه[2] [illegible] أبوابها في السوء والنعمة. [illegible] للفيلسوف [illegible] لمعلم العالم الناصح، الذي يعلم [illegible] الكلمة [illegible] فكلما أحكم [illegible] من العلم أدخله في باب آخر. ولن يخاف ذلك الصبي

(١) ص: مدبرة
(٢) ص: [illegible]

النقص في عمله مادام له ذلك العلم باق(١) ، لأنه يكشف له عما اشتبه ، ويعلمه ما أشكل ويسدده من الخطأ ، لا يسأل عنه فيكد الطباع الذي للفيلسوف . وهو قوة تؤيد ، لا نقص على الفيلسوف في علمه وحكمته معه

وسمى الحكماء في هذه الروحانية ... هو السر الموضوع بينهم الذي لا يطلع عليه أحد غيرهم وهو السر المكتوم في الحكمة و... من أبواب الحكمة اللطيف . ولا حيل ، ولا أحد من الحكماء تلاميذهم ... فيما بينهم ... ما خلا هذا السر المكتوم الذي هو مدبر روحانية الطباع التمام

وكان(٢) الحكماء يسمون هذه الروحانية ... عيش ... وعدش ... هذه أربعة أحرف ، أسماء هذه الروحانية ... كانوا يسمونها بها عند حاجتهم

وقد ذكر هرمس قال ... لما أردت استخراج علم ... الخليقة وكيفيتها ، وقعت على سرب مظلم(٣) ... فأبصر فيه شدة الظلمة |١٣٦ ب| ... لي فيه سراج لكثرة

---

(١) س ... ق .

(٢) س ، وكانوا

(٣) س مملوء

باحه (١) [illegible] فى [illegible] تحس [illegible] فعال [illegible]
حد او [illegible] فى [illegible] لا [illegible] لك ،
[illegible] فى الشرب [illegible] واسحرج منه تمثالا
بالطلسم معمولا ، فإنك [illegible] التمثال [illegible]
الشرب أصابه [illegible] أركانه واسحر [illegible]
عن سر [illegible] وكلمه
[illegible] له ومن أنت ؟
قال [illegible] أنت [illegible]
قلت وما الأسر [illegible] ؟
قال [illegible]
قلت [illegible] وكيف [illegible]
[illegible] كان [illegible]
[illegible] فإملأ كل [illegible]

---

(١) [illegible] على رأى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ١٣٥٤ هـ
١٩٣٥ ، ص ١٢٦ س ٢ — [illegible]
[illegible]

[illegible]

فكان [illegible]

[illegible]

قال | ١٣٧ | [illegible]

[illegible]

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]

فحكمه، فتضعه تحت سجنه (١) لعلى تجد عنه من يزيل عنه
ويعيده وتكمل ملك قوة وتأييد من الملك، قال(٢) رفيع،
فقص(٣) وصية سجن فحكمه لدى في مكانه وكان الحكماء
والملوك يتعهدون هذه الروحانية بهذه الطريقة والأسماء
فكانوا يطهرون هم ويعينهم على عمله وحكمته ويعملون
بيوت تدعو لحكمهم

وهذا نص من كتاب الاصطماخس، وهو
لأرسطاطاليس
والسلام والحمد لله وحده

---

(١) س: شمعه.
(٢) س: قال.
(٣) س: فصل.

من «سر الخليقة وصنعة الطبيعة» وهو كتاب «العلل الجامع للأشياء» محاورة لبلينوس الحكيم صاحب الطلسمات والعجائب

أقول على كرسي هذا [illegible] وصف الحكمة [illegible] أيها [illegible] السامعون حكمتي وتعقلوا في أفهامكم، وتحرروا صنعتكم. فمن نقص كلامي صنعه تحركت صنعته، وهو كامن لصنع [illegible] من الأعراض الفاسدة، [illegible] من [illegible] حكمته [illegible] مذاهب الحكمة، فهو يستمد بقوتها من قوة الكلام على قدر قوته وقدر يصل الكلام بها. وتقوى به مستمدت من تأليف الكلام على قياس حكمته والنظر في اختلاف تركيب الطبائع وعلل الأشياء [illegible] ومن [illegible] يتحرك صنعته لاستماع كلامي، فمن [illegible] نفسه [illegible] وكثرة [illegible] من [illegible] ومن [illegible] في درج الحكمة، كحالة السحاب [illegible] بين نور الشمس [illegible] وبين لاتصال بأنوار الكواكب [illegible]

(*) اقتبس هذا [illegible] مخطوطات [illegible] رقم ٣٤١ حكمة وتاريخه ١٢٩٧ هـ [illegible] ، رقم ٥٠٩ حكمة بدار الكتب المصرية

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] آ[illegible]

[illegible]

[illegible] (١)

[illegible] الحواس

[illegible]

[illegible] لأحوال

[illegible]

[illegible]

[illegible] إلا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

---

١ [illegible]

٢، ٩ [illegible]

٣ [illegible] في [illegible]

٤، ٩ [illegible] و [illegible]

و[illegible] واليبس [illegible] وطبائع في كل الأشياء، وكل الأشياء منقسم
[illegible]، وهي متصلة بعضها ببعض كلها[1] [illegible] جميع
نظام واحد [illegible] واحد [illegible] أعلاها متصل بأسفلها
وأدناها متصل بأقصاها، لأنها كانت من جوهر واحد من
نقطة[1] واحدة [illegible] [illegible] فيه، حتى [illegible]
منه الأعراض [illegible] جوهر [illegible] خلق
اختلاف تركيب الطبائع [illegible] الأشياء مختلفة
لاختلاف الأعراض والصور [illegible] جوهر [illegible] كانت مختلفة
التركيب، فإنها [illegible] متصلة [illegible]
بعضها إلى بعض[3] [illegible]
أضدادها [illegible] الطبائع

ولما وصفت [illegible] الطبائع [illegible] الائتلاف
والاختلاف، [illegible] أن [illegible] وجه [illegible]
فيكون عالماً [illegible] عن جوهرها، [illegible]
الطبائع الأربع[2] [illegible] حينئذ [illegible] على [illegible] الأشياء
وقد تكلمت بهذا الكلام في [illegible] يكون من جهة

---

(١) [illegible]
(٢) ٤٠٩ : [illegible].
(٣) ٣٥١ : [illegible].

هذا هو معنى الأصول، فيستدل بذلك على علم أسرار الخليقة
ويدرك منه صنعة الطبيعة

سبب بلينوس الحكيم وقصته

، قال أحمد كرستى بسبى

إني كنت يتيماً من أهل طوانة، لا شيء لي، وكان في بلدي تمثال من حجر، قد أقيم على عمود من خشب، مكتوب على صدر التمثال: أنا هرمس المثلث بالحكمة، عملت هذه الآية جهراً، وحجبتها بحكمتي، فلا يصل إليها إلا حكيم مثلي ومكتوب تحته بلسان الأول: من أراد أن يعلم سر الخليقة وصنعة الطبيعة، فلينظر تحت رجلي. فكان الناس لم يقبلوا وكانوا ينظرون تحت رجليه فلا يرون شيئاً. وكنت ضعيف الطبيعة صغيراً فلما قويت، قرأت ما كان مكتوباً على صدر التمثال. ففطنت لما يقول، وحفرت تحت العمود فإذا سرب عميق مظلم، لا يدخله نور الشمس وإن ضعت عليه تحرك فيه(1) الرياح، لا تفتر، فلم أجد إلى الدخول فيه سبيلا لظلمته، ولم يثبت فيه ضوء نار لكثرة رياحه. فضقت ذرعاً بذلك

---

(١) في ٤ : تصفق فيه حركة الرياح.

واشتد غمي، فغشي علي، وأنا مهموم القلب[1] أفكر فيما
لقيت من التعب، إذ تجلى لي شيخ على صورتي ومثالي،
فقال: يا بلينوس! قم فادخل هذا السرب تصل إلى علم سر
الخليقة [١]، وتدرك صنعة الطبيعة. فقلت: لا أبصر في
ظلمته، ولا يثبت لي فيه ضوء من كثرة رياحه. فقال لي:
يا بلينوس! ضع نورك في زجاج صاف يحجبه من الرياح عن نورك
لا تطفئه وتستضيء بنورك في ظلمته. فطابت نفسي، وعلمت
أني قد أدركت صنعتي[2]. فقلت: من أنت؟ لقد من الله علي
بك. فقال: أنا صنعك التام. فاستيقظت فرحاً فوضعت
نوري في زجاج صاف كما أمرني[3]، ثم دخلت السرب. فإذا أنا
برجل شيخ قاعد على كرسي من ذهب في يده لوح من زبرجد
أخضر، مكتوب في اللوح صفة الطبيعة، وبين يديه كتاب
فيه سر الخليقة وعلم علل الأشياء. فأخذت اللوح والكتاب
مطمئناً، ثم خرجت من السرب، فتعلمت من الكتاب سر
الخليقة، وعرفت علل الأشياء، وأدركت من اللوح صفة الطبيعة،
فارتفع اسمي بالحكمة، وعرفت الطلسمات والعجائب، وعرفت
مزاجات الطبائع، وتركيبها واختلافها وائتلافها[4]

---

(١) مهموم القلب : ناقصة في ٩ ٤ .
(٢) ٩ ٠ ٤ : ديني . (٣) ٩ ٤ : أمر .
(٤) وائتلافها : ناقصة في ٩ ٤

وفى آخره :

[١٣٩] أن بليوس الحكيم لما دخلت إلى السرب
المعمول عليه الطلسم وجدت شيخ قاعد على كرسى من
ذهب وبيده لوح زبرجد فوجدت فى اللوح الزبرجد الذى كان
بيده، مكتوب فيه بالسريانية ... حق لا شك فيه، يقين
صحيح أن الأعلى من الأسفل، والأسفل من الأعلى، عمل
العجائب من واحد كما كانت الأشياء كلها من جوهر واحد
... عجب عليه وهو ... وقيمتها، أبوه الشمس، أمه
القمر حملته الريح فى بطنها، غذته الأرض أبو الطلسمات
خازن العجائب تام القوى، نحن الأنوار، ... صارت
أرضا، ... الأرض من النار ... لطيف أكرم من
الغليظ ... (٣٩ ب) صعد من الأرض إلى السماء،
مقتبس الأنوار ... وينزل إلى الأرض [١] وفيه قوة
الأعلى والأسفل، لأن [٢] معه نور الأنوار، فلذلك تهرب
منه الظلمة، قوة القوى ... [٣] ... لطيف يدخل فى كل شىء
غليظ، على تكوين العالم الأكبر تكوين العالم الأصغر والعمل
فيه ... ولذلك سميت هرمس المثلث بالحكمة

(١) فى الأصل فى ٩ ٤
(٢) ... ٤٠٩ أ.   (٣) ٣١، ٤٠٩. وحسب كل لطيف

مقالة أفلاطون «المثبت الحكمة» أو «كتاب لوح الجوهر لأفلاطون الحكيم»[1]

[٦] قال أفلاطون [illegible][2] في مصر [illegible] لواحاً من الجوهر[3] [illegible] كتابة عربية[4] لم أعهد[5] في كتب الأولين. فاشككت في أن [illegible][6] [illegible] [7] في ماك الأرض [illegible]

(*) [illegible] ٢٢٩ [illegible] الحروف والأسماء، [illegible] بالآستانة تحت رقم ٩٢٣ ق ٥٧ لوحة [illegible]

(١) رقم ٢٢٩ [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]

(٤) [illegible]

(٥) [illegible]

(٦) [illegible]

(٧) [illegible]

ووجدت شيخاً قد أتى عليه من العمر ألف(١) وأربعمائة سنة،
وحوله تلامذة كثيرة(٢)، فسلمت عليهم، ووقفت إلى الشيخ
فقال: وعليك السلام يا أفلاطون، أنت بالألواح خبير،
فتعجبت من [illegible] كله، ثم استقر [illegible] فهمي [illegible] الذي
[illegible](٣) [illegible] عرفته، وعرفت [illegible] إلى [illegible]
قال(٤) الشيخ: يا أفلاطون والذي [illegible] في الألواح
[illegible] حتى(٥)، [illegible] جميع العلوم [illegible] و[illegible]
[illegible] جميع خلق الله تعالى من العقل والنفس والملائكة
والكواكب و[illegible] والنبات والحيوان، فما [illegible]
ذلك، فقبلت قدمه وأقسمت عليه [illegible] الأعظم الذي في الألواح
إلا [illegible] قال(٦): يا أفلاطون، [illegible] أدري [illegible] الاسم
الأعظم الذي في الألواح [illegible] سيدي [illegible] إلهام من الله

(١) في النسختين: ألف وأربعمائة سنة
(٢) ١٠ وق: تلاميذه كثيرا.
(٣) ١٠ وق: [illegible] الذي [illegible]
(٤) ١٠ وق: [illegible] والذي [illegible] في الألواح علم [illegible] جميع العلوم [illegible]
(٥) ٢٢٩ شبه: علم عظيم.
(٦) ١٠ وق: ثم قال

تعالى . خدمته عشر سنين حتى أعطاني (١) واستوثق مني وقال احتفظ بما معك واعلم أن ما فيه علم أبداً (٢) ، وجميع العلوم صادرة عنه وهو مبدأ جميع العلوم (٣) فقرأت ما في الألواح فإذا هو علم الأحرف (٤) فهذا كلام الألواح بعد الخطبة . قال الحكيم

خلق الله الكائنات بأمره ، وجعلها مستمدة بعضها من بعض إلى بعض (٥) . فسبحان الواحد الأحد الفرد عن الصاحبة والولد (٦) وعن مس كل أحد (٧) مصدر الأمور فكان أول مخلوق صدر (٨) عنه العقل [illegible] الأشياء ، فكان [illegible] هو [illegible] الثاني بعد الأول لأن الأمر أحق بمرتبة من العقل ، [illegible] هو [illegible] (٩) [illegible]

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible] كل [illegible]

(٤) [illegible]

(٥) < [illegible] > [illegible]

(٦) [illegible]

(٧) [illegible] كل أحد [illegible] الأمر

(٨) [illegible]

(٩) [illegible]

إلى آخر المركز . لأن الله تعالى جعل عوالمه ثلاث رتب [٨|
« و » [illegible] ٢٤ مظهراً(١) « و » ٦٤ اسماً كليات تحت
كل اسم منها عدة أسماء جزئيات ، لا يعلم عددها إلا [illegible]

الرتبة الأولى وهي ٥ مظاهر (١) مظهر الحق ، (٢) مظهر الأمر ، (٣) مظهر النفس ، (٤) مظهر القدس ، (٥) مظهر الهيولى .

الرتبة الثانية عشرة مظاهر (١) مظهر المحدود ، (٢) مظهر [illegible] ، (٣) مظهر زحل ، (٤) مظهر المشتري ، (٥) مظهر المريخ ، (٦) مظهر الشمس ، (٧) مظهر الزهرة ، (٨) مظهر عطارد ، (٩) مظهر القمر ، (١٠) مظهر [illegible]

الرتبة الثالثة تسعة مظاهر (١) مظهر [illegible] ، (٢) مظهر [illegible] ، (٣) مظهر [illegible] ، (٤) مظهر التراب ، (٥) مظهر المعادن ، (٦) مظهر النبات ، (٧) مظهر الحيوان ، (٨) مظهر الإنسان ، (٩) مظهر الملك .

وكذلك أسماء كليات عدة أسماء جزئيات لا يحصى عددها

---

(١) ١٠ وق : وجزئيات .
(٢) ١٠ وق : إلا هو [illegible]

إلا خالقهم سبحانه وتعالى ، ويقال [١] سبوح ، قدوس ، رب الملائكة والروح فكل [٢] منهما كامل في نفسه وذاته [٣] ومؤثر في ما دونه ، كما أن [٤] الأمر يقتضي الفيض من الأعلى عنه ثم يعطى من [٥] دونه . كما أن الأمر يقبل الفيض من الأمر ، ويدفعه إلى العقل . لأن العقل وجه الأمر |٩| كما أن النفس وجه العقل — وكذلك [٦] التدرج إلى مركز الأرض ، كل منهم يقبض عنه من فوقه ، وهو يدفع إلى من دونه . كل منهم يقبل الفيض مما قبله ويدفعه إلى ما بعده فأما ما يخص الذهب وجزئيات فالكلمات عدتها ٦٤ اسماً فقط ، والأسماء جزئيات كثيرة لا يحصى عددها إلا الله تعالى وأما ما يحصى منها ١٦ جسماً المعدنية وهي : الذهب والفضة والنحاس والحديد والأسرب والرصاص والقدوس والزئبق والنبات ، قصب وطين ،

---

(١) الزيادة في ١٠ وق

(٢) ١٠ وق : وكل

(٣) ١٠ وق : كامل في ذاته مؤثر

(٤) الزيادة عن ١٠ وق .

(٥) ١٠ وق : دفعا إلى دونه وهو نفس ، لأن العقل وجه .

(٦) ١٠ وق : وهكذا

والحيوان . ه أجناس لـ ج والخشاش والطير والمركوب
والمقتصب فتلك ضروب العناصر في نفسها ، يعني ضرب
٤ في ٤ المستخرج من ثلث ٦ ثم أجريت تحت كل حرف
من العدد[١] عدة أسامي لا يعلم عددها إلا الله — تعالى عما
نصف[٢] فسنة مظاهر للأسامي الجزئية والكلية كنسبة
الصوت والحروف . وأما الصوت فهو بسيط والحرف
مركب فالصوت معنى مجهول لا حد له ، والحرف مركب
محدود ذو حد[٣] ومركز |١٠ فلولا الحرف ما عرف
البارى سبحانه وتعالى فلأجل وجود الصوت والحرف في
حيوان الإنسان خلق لاختلاف لـ ى عز وجل ، الـ
الرحيم وصار خليفته في أرضه يعمل ما يشاء ويحكم ما يريد
بأمر الله تبارك وتعالى وهو علم الآدم الأول[١] جميع
الأسامي على لسان جبريل عليه السلام ، وهو مظهر من
الأمر فما وقف آدم على جميع الأسماء وهو فيه مسحور

(١) … وفي …

(٢) عما نصف … في … وفي

(٣) في … وفي … وفي … فالصوت فهو بسيط مركب … مجهول لا … والحرف مركب محدود

(٤) … آدم الأول … جميع … الأول … وفي … وفي علم آدم أول جميع الأسامي

له عام ٣ .ب وهو ٦٤ اسا فظهرت المعرفة من عـــلم
اليقين إلى عين اليقين حتى رأيت الموجودات والموجد بعين
الله . فشهدته في عين . ... ومن يتكلم ... هذا الكلام سجد
له جميع الخلق ... تعالى وخضعت له حروف . الصوت بمظاهر
أملاك الأسماء جميعها وعرف ... وكل يعدّ
عليه أمره إلى مركز ... كن مدركا لنسبته وأسده .
وكان ... الدوائر كان في الشهرة أشهر ، وكلما كان
في ... الله أثر كان في ... أحق

(١) ... وفق عرفه

[١] أسرار كلام هرمس المثلث بالحكمة . وهو هرمس الثاني المدعو عند الكلدانيين[١] دواناي وتعبيره « دوماى » . نص الشيخ قبول

إن الكلدانيين ذكروا أن [illegible] هرمس الثاني كان اسمه دواناى ، وقد استعمل في [illegible] وحسده ما [illegible] من الذكاء والعلم على الحال [illegible] لأحد من الناس [illegible] ولا [illegible]

وقالوا [illegible] آدم [illegible] في أول [illegible] دور الشمس ، و [illegible] صاحب[٢] وعلوماً [illegible] جداً [illegible] استحق تسميته أبو البشر

وقالوا إن [illegible] الاسم ، لكن كان ظهور آدم في بعض سنين الألف [illegible] هي أول دور الشمس ، وظهور دواناى في الألف الثالثة من ألوف دور الشمس وهي [illegible]

● عن صورة شمسية موجودة [illegible] ٨٩٦ [illegible] وهي مأخوذة عن مخطوطة محفوظة [illegible] الأهلية [illegible] رقم ٢٤٨٧ عربي

(١) في هامش: وعند الكلدانيين

(٢) من [illegible]

يشارك الشمس فيها عطارد. وكان آدم فيما ذكروا نبياً ملكاً عالماً منطقياً منجماً مبدعاً لصنائع وعلوم كثيرة. وبين آدم وبين هرمس الأول ألف سنة. لأن هرمس الأول كان في الألف الثانية، ودواناي في الألف الثالثة. وكان منجماً لأسرار الفلك وكيفية أفعال الكواكب في العالم السفلي، ولم يكن نبياً ولا ملكاً. ومستحق أن يسمى (١) أبو البشر. ومستحق دواناي [illegible] المرتين عن البشر الأول. ولكن يعاطف [illegible] البشر. [illegible] حكمة [illegible] ومبدأ [illegible] الكون والفساد [illegible] (٢) [illegible] (٣) [illegible] ولا [illegible] ولا [illegible] في [illegible] (٥) واحدة

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]

(٤) [illegible]

(٥) [illegible]

من [illegible] [illegible]

— ٥

من كتاب الشكوك على [illegible] (١)
لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي

فيكون بعض القدماء في هذا الصنف مثل المتكلمين ومثل من [illegible] (٢) [illegible] المسوس [illegible] هم ما ورثوا الكتب أكثر وأكثر.

وإن قيل في هذا يدعو إلى أن يكون المتأخرون من أهل الصناعات أفضل فيها من المتقدمين.

قلت: [illegible] لا أرى إطلاق ذلك بل لا بد أن أشترط في وصف هذا المتأخر [illegible] إذا كان مكتملا (١) لما جاء به المتقدم.

(*) عن نسخة [illegible] كراوس ص [illegible] ٣ في [illegible] الأصل ص ٣٣ س ١١ و [illegible])

(١) في [illegible] كراوس « [illegible] »

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

(أ) منشورات

١ — الزمان الوجودي   ٣ — مرآة نفسي [ديوان شعر]

٢ — هموم الشباب   ٤ — الحور والنور

(ب) دراسات أوربية

١ — الموت والعبقرية   ٢ — [illegible] الفلاسفة

خلاصة الفكر الأوربي

١ — نيتشه   ٥ — أرسطو

٢ — اشبنجلر   ٦ — ربيع الفكر اليوناني

٣ — شوبنهور   ٧ — خريف الفكر اليوناني

٤ — أفلاطون   ٨ — برجسون

(ح) دراسات إسلامية

١ — التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية

٢ — من تاريخ الإلحاد في الإسلام   ٣ — شخصيات قلقة في الإسلام

٤ — الإنسانية والوجودية في الفكر العربي

٥ — أرسطو عند العرب   ٦ — المثل العقلية الأفلاطونية

(د) ترجمات الروائع المائة

١ — أيشندورف: من حياة حائر بائر   ٢ — فوكيه: أندين

٣ جيته: الديوان الشرقي   ٤ — بيرون: أسفار تشيلد هارولد

٥ — جيته: الأنساب الاختيارية   ٦ — هلدرلن: هيبريون

٧ نيتشه: زرادشت   ٨ — ريلكه: لحن الحب والموت لحامل العلم كرستوف ريلكه

مطبعة الاعتماد